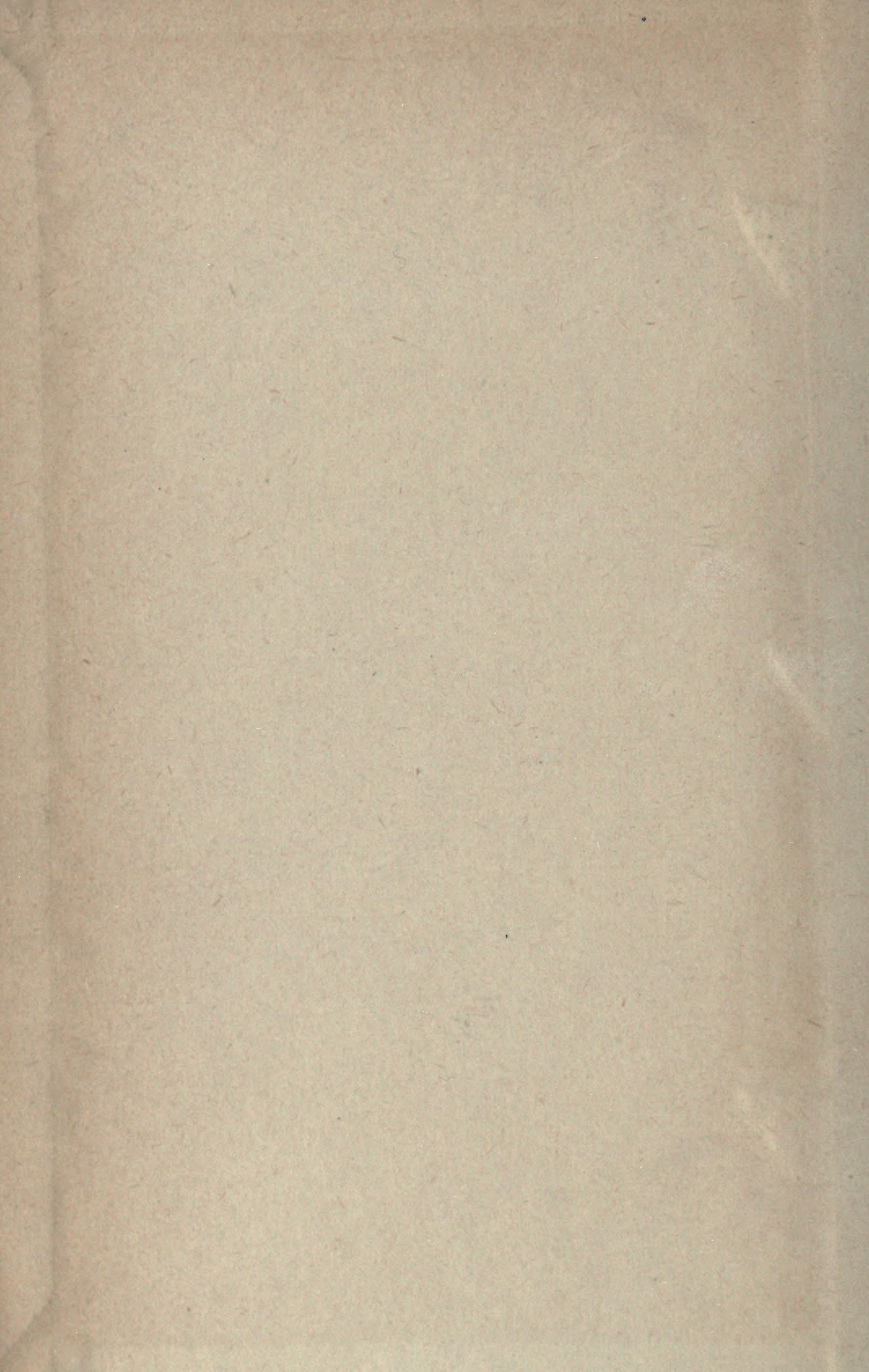
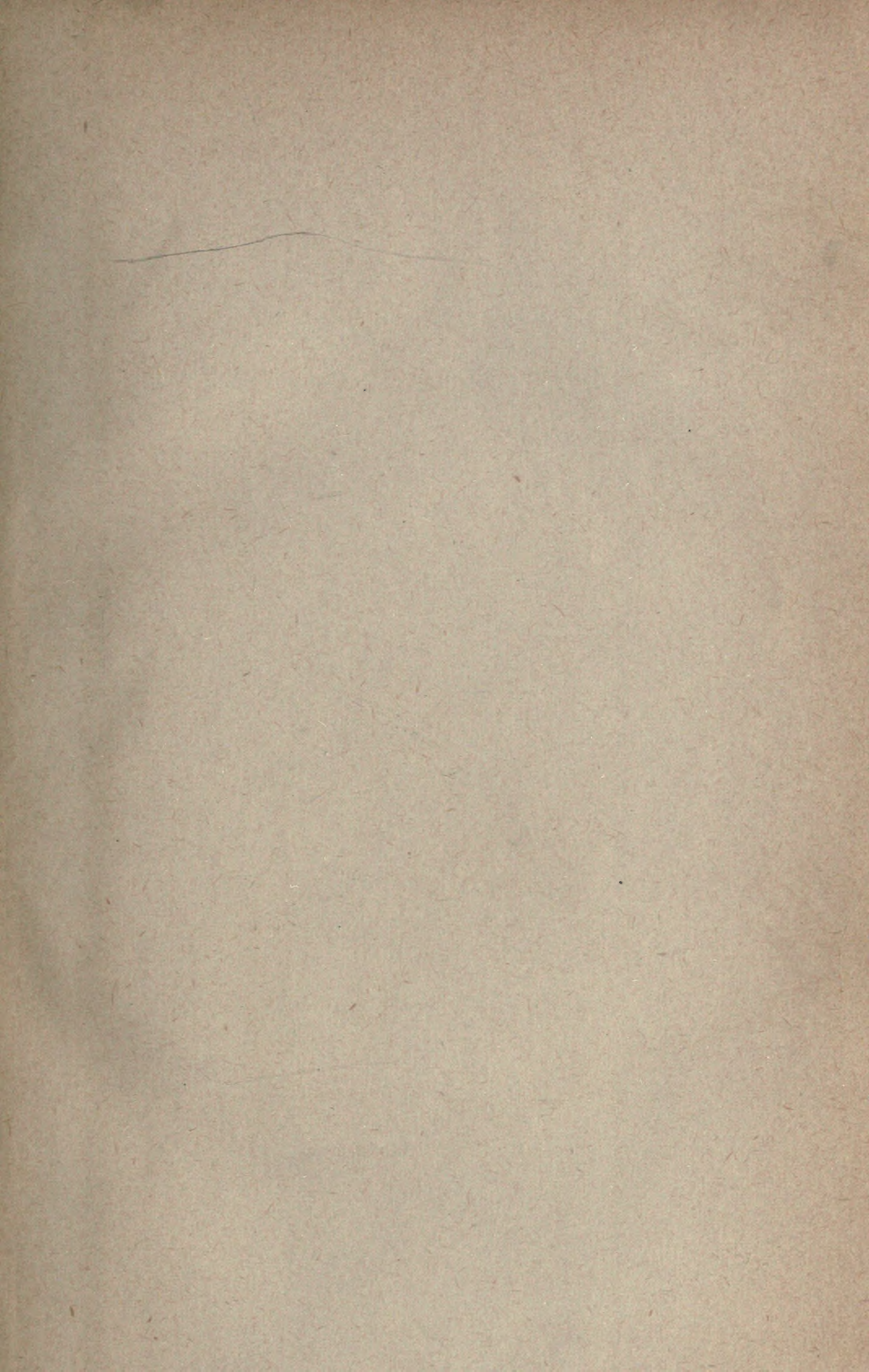










ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

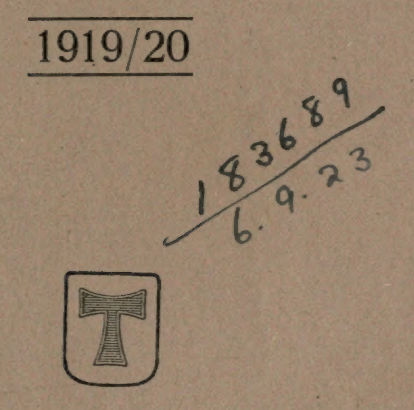
(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

ACHTUNDDREISSIGSTER JAHRGANG

1919/20



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1920

Druck von Adolf Holzhausen in Wien

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Zur Einführung.

Vom **Herausgeber.**

Die schweren Zeiten, unter denen auch die ZAW gelitten hat, sind noch nicht vorüber. Die Preise für Druck und Papier sind ins ungemessene gestiegen. Trotzdem ist der Verlag entschlossen, alle Opfer zu bringen, um die Zeitschrift wieder regelmäßig erscheinen zu lassen. Für 1919 und 1920 kann allerdings nur ein Jahrgang erscheinen, und auch für die folgenden Jahre ist noch nicht zu versprechen, daß die Jahrgänge den früheren Umfang aufweisen werden.

Dabei rechnet aber die ZAW auf die kräftige Unterstützung der Abnehmer, insbesondre hofft sie, die durch den Krieg im In- und Auslande verlorenen Leser wieder zu gewinnen und durch neue die Abnehmerzahl zu vergrößern, auch wenn der Preis bedeutend erhöht werden muß.

Im Charakter der ZAW soll nichts geändert werden. Was sie vor dem Kriege war, möchte sie auch jetzt wieder sein und immer mehr werden: ein Band, das die alttestamentlichen Forscher zusammenhält, und ein Sammelpunkt, der ihre wissenschaftlichen Arbeiten vereinigt. Auch in Zukunft sollen keine nationalen Grenzen gezogen und jede Einseitigkeit vermieden werden. Sollte die eine oder andre wissenschaftliche Richtung sich vernachlässigt fühlen, so trifft die Schuld nicht die ZAW, die den Vertretern jeder wissenschaftlichen Richtung in der alttestamentlichen Forschung offen steht. Die Verantwortung für den Inhalt des Artikels trägt ja der Verfasser, nicht der Herausgeber, der übrigens glücklich sein wird, wenn er einmal keine ernste Arbeit mehr aus Mangel an Raum abweisen muß.

Ein Zeichen des internationalen Charakters der ZAW möchte auch die Bibliographie sein, die, wenn sie auch auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben kann, doch nach Kräften darnach strebt, eine allgemeine zu sein. Sie soll daher auch ferner nicht fehlen, es sei denn, daß die Abnehmer auf dieselbe als auf eine unnütze Beschwerung der Zeitschrift verzichten wollten.

Zum Schluß seien alle Fachgenossen nachdrücklich um jede Unterstützung der ZAW gebeten, damit sie das Organ der alttestamentlichen Wissenschaft bleibe und immer besser und vollkommener ausgestaltet werden könne.

Micha 2 und 3.[1]

Von Professor D. Karl Budde in Marburg.

Kapitel 2.

Das Kapitel weist im ganzen klare und einfache Verhältnisse auf. Nach rückwärts besteht keine Verbindung; denn Kap. 1 schließt mit dem ausgeführten Zukunftsbild vom Untergang Jerusalems und der Fortführung seiner Söhne, das neue Kapitel setzt mit den inneren Verhältnissen der Gegenwart ein und knüpft an deren Schäden neue Drohungen. Vom dritten und letzten Kapitel des echten Micha ist das Stück, wenigstens im überlieferten Wortlaut, scharf geschieden durch den handgreiflichen Einschub v. 12 f. Sollte der auch hier, wie man in ähnlichen Fällen Ursache hat anzunehmen, eine klaffende Lücke der Handschrift ausfüllen, so müßte mit dem Ausgefallenen jedenfalls ein neuer Anfang gemacht sein, der etwa in 3_1 seine Fortsetzung finden mochte[2]; denn 2_{11} bietet einen runden Abschluß, der fest und scharf auf den Anfang in v. 6 zurückgreift. Ob nicht auch dies ganze Stück, v. 6–11, wieder nach rückwärts verzahnt ist, wird zu untersuchen sein. In v. 1–5 schafft das doppelte „darum“ von v. 3 und v. 5 und das „an jenem Tage“ von v. 4 einen geschlossenen Zusammenhang; ob er als ursprünglich gelten darf, bleibt zu fragen. Die Hauptarbeit will am Text getan sein, der kaum besser überliefert ist, als der des ersten Kapitels und wohl noch schwerer gelitten hat, als man gemeinhin denkt. Auch hier greifen, wie man längst gesehen hat, metrische Fragen ein; aber auch die Auslegung dürfte bei einer gründlichen Erledigung auf ihre Rechnung kommen. Was bisher für die Herstellung des Textes getan ist, werde ich mit Auswahl heranziehen, vor allem da, wo ich daran anknüpfen kann.

v. 1. 2. Eine Anklage in der Form des Weherufs, wie Amos sie zuerst geprägt ($5_{[7]\,18}$ 6_1), Jesaja ihr in 5_8 ff. einen vollen, reichen Ausbau verliehen hat, der dann später in Hab 2_9 ff. übernommen wird. Auch

[1] Der Aufsatz schließt sich unmittelbar an an desselben Verfassers „Das Rätsel von Micha 1“ im Jahrgang 1917/18, S. 77 ff.

[2] Diese Möglichkeit wird unten S. 16 ff. zu Kap. 3 verfolgt werden.

hier also knüpft Micha eng an seine beiden judäischen Vorgänger an, dem Inhalt nach enger an Jesaja (5_8 f.), der Form nach an das älteste Vorbild Amos. Beiden gegenüber neu ist die Fassung im Klagliedverse, dem „Fünfer", der hier, auffallend genug, im Gegensatz zu 1_8 und 2_4, unangesagt eintritt, anders auch als Am 5_1 f. Deutlich umschließt jeder der beiden Verse zwei solcher Fünfer. Nur der erste davon, v. 1a, läßt im Bau zu wünschen übrig, weil, wie immer man das längere erste Glied herstellen mag, nur על־משכבותם für das zweite aufkommen muß, was doch für die erforderlichen zwei Hebungen schwerlich ausreicht. Dem Formmangel entspricht ein Anstoß dem Sinne nach: Auf das nächtliche Lager gehören nur Gedanken (Ps 4_5 36_5), keine Taten, ja, v. 1b zeigt, daß gerade die Verteilung dieser beiden auf Nacht und Tag beabsichtigt ist. Deshalb hilft es auch nicht פָּעֳלֵי רע zu sprechen und das dann zum zweiten Objekt von חשבי zu machen (HALÉVY) oder, unter Streichung von און ו, zum einzigen (DUHM); denn selbst der Stamm פעל muß unter solchen Umständen vor על־משכבותם vermieden sein. Ich versetze ופֹעֲלי רע als zweites Glied des Klagliedverses hinter על־משכבותם[1], sodaß vom Dunkel zum Lichte hin און sich in רע steigert, חשבי in פעלי. Dann schließt die Aussage schon im ersten Ḳinaverse rund ab, was an sich gut ist; der zweite gibt nur die verdeutlichende Ausführung zum zweiten Gliede, mit der ergänzenden Aussage, daß dem Gedanken die Macht zur Seite steht. Das Geschlecht zwischen רע und יעשוה auszugleichen, ist dann freilich doppelter Anlaß, sei es, daß man יעשוּהָ spricht oder רָעָה (vgl. v. 3) liest. — v. 2 ist ganz in Ordnung, nur daß man der besseren Lesart איש ohne ו entsprechend auch das ו vor בתים als Wiederholung des vorhergehenden Buchstaben streichen sollte.

v. 3—5. Man kann zweifeln, ob die Anknüpfung durch לכן ursprünglich ist, oder ob mit כה אמר יהוה ein ganz neues Stück beginnt. Indessen geht doch die Fortsetzung des הוי durch ein לכן auf die beiden Vorbilder zurück, Jesaja (5_8 ff.) sowohl wie Amos (5_7 ff.)[2], und genau dieses לכן כה אמר יהוה findet sich bei dem letzteren in gleichem Zusammenhang. Dazu kommt die nachdrückliche Wiederholung des חשב רעה, die den inneren Schluß herstellt; man wird also doch gelten lassen müssen,

[1] Der überlieferte Wortlaut wird so entstanden sein, daß man die beiden Worte so las und verstand wie HALÉVY und sie eben darum dicht an און anschloß, ohne von dem Tonfall etwas zu wissen.

[2] Ich löse dort im Anschluß an MARTI eine דרשו-Rede und eine הוי-Rede auseinander, die jetzt miteinander verwirrt sind. Die letztere stelle ich her: v. 7 (ergänze הוי vor ההפכים) 10—13 18—20 16 f., worin kleinere Erweiterungen stecken mögen.

daß v. 3 ff. die ursprüngliche Fortsetzung von v. 1 f. sind. Irrig läßt DUHM den Fünfer weiterlaufen. Er fehlt in v. 3 und 5 ganz und darf in v. 4 erst hinter der ausdrücklichen Einführung gesucht werden, ebenso wie in Kap. 1 erst hinter der Ansage v. 8.

v. 3. Mit Recht streichen MARTI und J. M. P. SMITH על המשפחה הזאת als Glosse; nicht nur dehnt es ungebührlich den Vers, sondern es verträgt sich auch nicht mit dem „Ihr" der unmittelbaren Fortsetzung. Es durch עליכם zu ersetzen (STAERK), ist ganz überflüssig und schafft nur die neue Frage, wie und warum daraus על המשפחה הזאת werden mußte. Aber mehr als das. Gerade die ungeheuerliche Aussage als solche, ohne Objekt, daß Jahwe selbst böse Gedanken hege, ebenso wie die Angeklagten von v. 1, wird beabsichtigt sein; sie auch rief die vorbeugende Glosse hervor. Was man dagegen erwarten dürfte, wäre ein noch deutlicherer, keckerer Rückweis auf v. 1, הִנֵּה גַם אֲנִי oder auch הנני גַם אֲנִי, der dann durch Übersehen oder durch ängstliche Tilgung fortgefallen wäre. — In v. 3b mag man אשר mit MARTI als bloße Verdeutlichung streichen, aber ohne daß der Satz damit aufhörte, ein Relativsatz zu sein. An dem משם stößt sich J. M. P. SMITH ohne Not; es ist im Hebräischen ebenso berechtigt (vgl. Jer 2 $_6$), wie das entsprechende „woraus" trotz allen Einspruchs im Deutschen. Die sehr geschickte Abhülfe, die er bietet, מש als Wiederholung aus תמישו zu streichen und dann מִצוארתיכם zu verbinden, ist sachlich weniger gut, weil sie die Jochhaken und die unter dem Hals verbundenen Stricke nicht beachtet. Das Joch läßt sich nicht abschütteln; der Hals muß daraus herausgezogen werden; was hier steht, ist das gewiesene Gegenteil zu dem נתן בְּעל und הביא ב' in den von SMITH selbst ehrlich gebuchten Stellen Jer 27 $_{8\ 11\ 12}$ Neh 3 $_5$. Große Neigung besteht seit MARTI, den Schlußsatz כי עת רעה היא als Glosse zu streichen, was man leichter verstehn würde, wenn nicht dieselben Stimmen den Satz auch in Am 5 $_{13}$ beseitigten. Zudem ist es doch nicht erlaubt, לכן כה אמר יהוה neben a β als erste Zeile eines parallelen Verses zu rechnen; vielmehr wird man den erst mit הנני beginnen dürfen, so daß רעה und צוארתיכם seine Zeilen schließen. Dann aber bleibt es das Wahrscheinlichste, daß auch die weit kürzere Zeile ולא תלכו רומה ihre parallele Ergänzung von Anfang an gehabt hat. Freilich möchte man wünschen, daß die Parallele enger wäre, die Aussage bezeichnender lautete; dafür bietet sich etwa עת נַעֲנָה „denn eine Zeit des Sichbückens wird's sein". Das könnte dann nach a verlesen oder Am 5 $_{13}$ angepaßt sein.

v. 4. Schon die neue Einführung beweist, daß der Gottesspruch in v. 3 abgeschlossen ist, und natürlich singt nicht Jahwe — grammatisch das leichteste Subjekt zu dem ישא und ונהה der beiden ersten Zeilen — das hier angekündigte Klagelied. So bleibt Fortsetzung der Rede von v. 3 selbst dann außer Betracht, wenn man, MARTIs ätzender Kritik folgend, zuerst die erste, dann auch die zweite Zeile als Zusatz streicht. Freilich bleibt er dabei nicht stehn, sondern streicht endlich den ganzen Vers, nachdem v. 5 schon bei NOWACK vorausgegangen war. Ich sehe zu alledem keinen Grund, wie denn MARTI mit seinem Urteil keinen Nachfolger gefunden hat. Das allgemeinere משל bestimmt sich leicht näher als Leichenklage. Daß der Prophet die Betroffenen, an v. 3 anknüpfend, mit עליכם anredet, verträgt sich ohne weiteres mit dem „Ich“ des Klagelieds, das seinerseits sich jederzeit zum „Wir“ ausweiten kann. Fragen mag man, ob nicht für יִשָּׂא und וְנָהָה mit LXX das Passivum יִנָּשֵׂא und וְנִהְיָה gelesen werden sollte; für das unmögliche נהיה lese ich וְקִינָה und dann mit Vielen (vgl. schon LXX *λέγων*) לֵאמֹר[1]. Das nun folgende Klagelied hat mir 1882 (ZAW II 31 f.) viel Kopfzerbrechen gemacht; erst STADE (ZAW VI 1886 122 f.) ist eine Herstellung in echten Ḳinaversen, wesentlich nach LXX, gelungen, die überwiegend Annahme gefunden hat. Ich muß sie auch heute noch den feinen neuen Vorschlägen von MARTI und DUHM vorziehen, zumal letzterer gewiß unrichtig die Einleitung mit dazu verwendet. Doch halte ich von seinem Texte אֵין מוֹשִׁב לוֹ für mindestens so gut wie STADEs אֵין מֵשִׁיב. Das לוֹ, das sich STADEs Lesung ebensogut anfügen läßt, beschwert den Vers nicht und wird durch LXX *αὐτόν* gefordert; ihrem *κωλύσων* entspricht natürlich bei beiden Lesungen das gleiche משב. Das ו vor אין wird man besser nach MT fortlassen.

חלק עמי יִמַּד [2]בַּחֶבֶל   אֵין משב לוֹ
לְשׁוֹבֵינוּ שׂדינו יְחֻלָּק   שׁדוד נשׁדנו

v. 5 wird seit RUBEN[3] und NOWACK von den Meisten als prosaische Glosse zu v. 4 gestrichen. Wie mir scheint, sollte man erst alles

---

[1] Fast möchte man nach LXX *θρῆνος ἐν μέλει* für נהי נהיה herstellen קִינָה בְּנֶהִי „ein Klagelied unter Wehegeschrei“, wie denn SYMMACHOS zu Am 5 16 נהי mit *μέλος* wiedergibt. Dahinter wäre selbst ein הָאֹמֵר statt לאמר nicht ganz unmöglich; dann würde es bei ישא und וְנָהָה sein Bewenden haben.

[2] Dies eine Wort streicht STAERK (S. 222) von STADEs Herstellung, wie mir scheint, nicht glücklich. Aber jedenfalls hätte er trotzdem mitteilen sollen, daß er die Herstellung von STADE übernommen.

[3] Ich muß mich hier auf J. M. P. SMITH verlassen.

zur Herstellung des Textes tun, der sicher nicht unverletzt erhalten ist. Das לְךָ, die 2. pers. sing., ist auch in einer Glosse nicht berechtigt. Nur die von WELLHAUSEN vertretene, sicher irrige Meinung, daß es auf den Propheten gehe und v. 5 schon den Angriff der Gegner beginne, kann dafür aufkommen. Aber falsch stellt DUHM לו her; denn darin hat wieder WELLHAUSEN Recht, daß wegen des בקהל יהוה die Drohung nicht gegen das Volk gerichtet sein könne. Außerdem wird auch nicht für das Volk als solches, sondern für die Einzelnen, die zu ihm gehören, der Acker vermessen. Es ist vielmehr einfach das מ von משליך zu wiederholen und לָכֶם zu lesen, wie schon von Vielen vorgeschlagen ist. Der Prophet knüpft damit an das עליכם von v. 4 an; die Schuldigen von v. 3 sind gemeint. WELLHAUSEN äußert Zweifel gegen השליך חבל; aber es drückt doch gut das Verfahren aus und ist das gegebene Transitivum zu נפלו חבלים Ps 16 6, hier doppelt geboten, weil die beiden anderen Tatwörter, mit denen es sich zu verbinden pflegt, מדד und חלק, in v. 4 vergriffen sind. Zu beanstanden ist nur das folgende בגורל. WELLHAUSENs Umstellung גורל בחבל „der das Los wirft über den Acker" überzeugt nicht; denn neben גורל wird nicht der Name für das vorher gebrauchte Gerät den Acker bedeuten, am wenigsten aber hinter v. 4. Zudem bleibt der Vorwurf der Prosa, da der Vers sich so nicht teilen läßt. Es ist vielmehr einfach hinter חבל das Seitenstück zu משליך, ein מַפִּל, übersehen und nachträglich der Schaden notdürftig durch das ב vor גורל ausgebessert worden. So entstehn zwei gute parallele Versglieder. Mit DUHM לכן zu streichen, empfiehlt sich nicht, wenn man erkennt, daß der Prophet selbst hier das Wort wieder aufnimmt; aber auch ELHORSTs ולא genügt nicht. Eher könnte man mit GRAETZ אָכֵן lesen, „Ja wahrlich, usw."; aber auch das „Darum" läßt sich mit etwas lockerer Logik recht wohl verstehn. Daß aber der Prophet das vorausgesagte Klagelied eines anderen mit eigener Rede umschließt und über das allgemeine Los des Volks auf die Bestrafung der Schuldigen von v. 1 f. zurückgreift, ist durchaus zu erwarten, ja geradezu zu fordern. Wenn MARTI קהל יהוה als „späten Ausdruck" geltend macht, so wird sich angesichts des Deuteronomiums schwerlich behaupten lassen, daß es für Micha zu spät sei; P sagt עדת יהוה. Ich muß daher v. 5 entschieden für Micha in Anspruch nehmen.

v. 6—11 machen ohne Zweifel die meiste Not. Der Wortlaut hat fast durchgängig schwer gelitten; aber gerade die eigentliche Sinnlosigkeit auf ganze Strecken weckt die Hoffnung, daß es sich weit über-

wiegend nur um zufällige Beschädigungen handle, ebenso wie in Kap. 1, daß es darum ruhiger und vorsichtiger Behandlung gelingen mag, den verletzten Gliedern ihre ursprüngliche Gestalt und Wirkung wenigstens annähernd wiederzugeben. Dabei muß uns die Erkenntnis leiten, die schon zu Eingang kurz angedeutet wurde, daß v. 6 und 11 unter sich innig zusammenhängen und als feste Klammer das ganze Stück umschließen. Der Prophet führt seine Selbstverteidigung: man will ihm das Predigen verbieten, weil er Unglück weissagt, und er behauptet sein Recht darauf. Der Sache nach hat das Stück wieder bei Amos, in 7_{13} ff., sein genaues Seitenstück und Vorbild, und die Fortsetzung unseres Büchleins bestätigt uns in 3_5 ff., wie sehr Micha gerade gegen solche Gegner und Nöte zu kämpfen hatte. In unsrem Stück findet der Streit seine schärfste persönliche Zuspitzung; man wird gut tun, das bei der Herstellung im Auge zu behalten. Der Angriff auf den Strafprediger sichert den Anschluß nach rückwärts, da er ohne Voraufgang der Weissagung v. 1–5 nicht verständlich ist.

v. 6. 7. Soweit reicht die Rede der Gegner. Für zweckmäßig halte ich es, mit den ersten Sätzen von v. 7 zu beginnen, um die Grenzen der Zeilen richtig abzustecken und deren unnützer Überschreitung vorzubeugen. Zu dem unglückseligen הֶאָמוּר sagt WELLHAUSEN schlagend richtig: „Wenn das zweite ה Fragepartikel ist, so wohl auch das erste. Das heißt zugleich, daß der erste Satz dem zweiten coordiniert sein und eine zu verneinende Frage enthalten wird, etwa des Sinnes: ist das Haus Jakobs verstoßen?" Er selbst verzichtet auf einen Vorschlag und setzt in der Übertragung Punkte ein. Den einzigen Versuch in dieser Richtung finde ich bei G. RICHTER[1], graphisch sehr leicht, nämlich הֶאָרוּר mit der Übersetzung „Ist denn das Haus Jakobs fluchwürdig?" Er fühlt augenscheinlich, daß das Richtige, „verflucht", zu stark sein würde; aber es gilt weiter, daß ארור überhaupt nur im Fluche selbst, nie fragend oder problematisch vorkommt und vorkommen kann. Viele Jahre vor dem Erscheinen seiner Schrift hatte ich mir angemerkt הַאֻמְלַל, was graphisch ebenso leicht ist und, wie mir scheint, voll befriedigt, schon in der wörtlichen Übersetzung „Ist das Haus Jakobs welk geworden?" Israel ist vielmehr allein noch Manns genug, gegen solche Gefahren anzukommen, geschweige denn sein Patron Jahwe. Zu der an sich guten zweiten Zeile möchte ich, um die Nebeneinanderstellung noch

[1] Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten, Gütersloh, 1914.

wirksamer zu machen, sodaß bei beiden zunächst nur das Können in Betracht kommt, an der Möglichkeit nicht vorbeigehn, daß רוח aus verderbtem זרוע irrig hergestellt wäre. Zwar kommt קצר sonst nur mit יד, nicht mit זרוע vor, aber da das Gegenteil נטה mit beiden in gleichem Sinne gebraucht wird, dürfte das nur Zufall sein. Ist der Text richtig überliefert, so muß man sich in den Fortschritt fügen: „hat Jahwe so wenig Geduld?“ — Mit dieser Herstellung kommt die Streichung von האמור, die mehrfach vorgeschlagen ist, und die Herüberziehung von בית יעקב zu v. 6 ganz außer Frage, und wir wissen nun, daß wir mit dem Bestande von v. 6 für sich hauszuhalten haben. Mit dessen erstem Satze hat man sich wohl zu viel Not gemacht: „‚Weissagt nicht!‘ weissagen sie“ ist gut genug; die Redenden wollen durchaus eingeführt sein, sodaß man nicht נָטֹף oder הַטֵּף für יטיפו einsetzen darf[1]. Der Änderung אל־תטף bedarf es nicht; Micha kann sich mit Seinesgleichen zusammenschließen lassen. Die beiden Tongruppen אל־תטיפו יטיפון genügen in prophetischer Streitrede für die Zeile; das folgende לא־יטיפו mag man als Wahllesart streichen oder mit dem Folgenden zu verbinden suchen. Aber לאֵלֶה als „diesen Leuten“ zu fassen, ist unmöglich, und „von diesen Dingen“ darf man doch nicht ohne weiteres in „dergleichen“ umbiegen (WELLHAUSEN, H. SCHMIDT), was, wie G. RICHTER mit Recht einwendet, כאלה heißen würde. Geschickt ist sein לְאָלָה, mit dem er dann etwas frei übersetzt: „man soll den Mund nicht zum Fluchen auftun“; aber es steht und fällt mit seinem הָאָרוּר zu v. 7, von dem oben bereits gesprochen ist. Versucht muß jedenfalls werden, das Wort mit dem Folgenden zu verbinden. Immer mehr Stimmen einigen sich neuerdings darauf, יסג nicht auf סוג, sondern auf הסיג = השיג zurückzuführen. Dann fehlt das Objekt; am nächsten liegt „uns“, und dessen Ausfall erklärt sich am leichtesten, wenn man כֻּלָּנוּ vor כלמות ergänzt. Ich lese dann כָּאֵלֶּה לֹא יַסִּג כֻּלָּנוּ כְּלִמּוֹת „solche Schmach wird uns alle nicht treffen“. Das starke Vorausnehmen des כאלה hätte dann seine Abbiegung zu לאלה im Anschluß nach rückwärts herbeigeführt. Billigt man aber den Anschluß nach rückwärts in einer oder der andern Auffassung, so bleibt immer noch der vollständige Satz „uns alle wird Schmach nicht treffen“,

[1] Daß הטיף keinen Beigeschmack hat, sondern nur Wahlwort neben נבא ist, zeigt Am 7 16 und auch unser v. 11. So auch WELLHAUSEN. Aber darum kann doch spöttisch von den Vornehmen gesagt werden, sie weissagten, d. h. sie maßten sich mit solchem Einspruch an, selbst Propheten zu sein. Denn sie, nicht die zu ihnen haltenden Propheten, sprechen so; erst v. 11 nimmt solche als möglich in Aussicht.

der vortrefflich zu v. 7 hinüberführt. Man wird dann ebenfalls gut tun, כאלה zu lesen: „‚Weissagt nicht‘, weissagen sie, ‚dergleichen‘.“ Vielleicht ist dann das ל Anpassung an ליין ולשכר in v. 11. — Das erste Zeilenpaar von v. 7 ist oben schon besprochen. Daß in dem unmöglichen הישר הלך des zweiten Paares יִשְׂרָאֵל [1] steckt, hat NOWACK zuerst gesehen; MARTI ergänzt dahinter aus v. 8 עַמּוֹ, was dann NOWACK bei KITTEL und GUTHE bei KAUTZSCH gebilligt haben. Daß die Schuldigen sich darauf berufen werden, Jahwes Volk zu sein, leuchtet sofort ein; aber eben deshalb darf man es nicht, um es hier zu gewinnen, aus v. 8 herausnehmen. Leicht erklärt sich der Ausfall samt dem Artikel von הישר, wenn man עם עַמּה יִשְׂרָאֵל herstellt. Sieht man aber auf ein gewisses Gleichmaß der Zeilen, so wird man das עַמּוֹ lieber der vorhergehenden gönnen und damit zugleich einen schönen Parallelismus zwischen עמו und ישראל herstellen. Auch hinter מעלליו konnte לְעַמּוֹ leicht genug übersehen werden. Also: „pflegt er so gegen sein Volk zu handeln?“ Nach LXX hat man längst דבריו verbessert; das ו dafür läßt sich bei ייטיבו gewinnen, für das man besser יֵיטִיב liest. Aber fraglich ist mir, ob die guten Worte genügen, zumal schon von Jahwes Taten die Rede gewesen ist. Ich lese deshalb דְּרָכָיו, wenn auch diese Wendung der Sache gemäß häufiger von Menschen gebraucht wird (Jer 7 3 5 18 11).

v. 8. Jahwe spricht; dafür bleibt, selbst wenn man mit MARTI das עמי beseitigt, das gleiche Wort und הדרי in v. 9 als Beweis. Daß er nicht wie in v. 3 als Redner eingeführt wird, ist immerhin auffallend. Grundlage für die richtige Entzifferung des arg mitgenommenen Verses bleibt WELLHAUSENs Beobachtung, daß in ואתמול ein אַתֶּם untergegangen ist[2]. Auch seine weitere Herstellung עַל עמי לאויב תָּקוּמוּ — oder auch unverändert לעמי — scheint mir unabweislich und auch genügend, besser jedenfalls als alle anderen Versuche[3]. Aber lesen wir nun die ganze Zeile in seiner Übersetzung „Und ihr tretet wie Feinde gegen mein Volk auf“, so fehlt doch gerade die Hauptsache, der entrüstete Einspruch Jahwes

---

[1] הַיִּשְׂרְאֵלִי (G. RICHTER) ist unmöglich; es findet sich nur ein einzelnes Mal (Lev 24 10 f.) als Adjektiv zu איש und אשה, aber selbst dafür wird in früherer Zeit (vgl. Ex 21 2 usw.) עִבְרִי gebraucht.

[2] In der unmöglichen Punktierung ואתמול sehe ich den Wink für die Wahllesart וְאַתָּ מול oder וְאַתֶּם מול.

[3] DUHMS 'ו וָקָם לאויב ist nicht glücklich. Wie aber vollends davor וְאַתֶּם עַל עַמִּי drei Hebungen ausmachen soll und dahinter אדר תִּפְשְׁטוּ מעברים בטח nicht mehr als dieselben drei, vermag ich nicht abzusehen.

gegen die Berufung auf ihn, gegen das Auftrumpfen damit, daß die Redenden sein Volk seien. „Ihr seid so wenig mein Volk, daß ihr vielmehr gegen mein Volk als Feind auftretet“, das brauchen wir. Die Verderbnis greift eben hier viel tiefer, als man bisher angenommen; wahrscheinlich ist von fast gleichen Buchstabenreihen allerlei übersehen. Schon die lässige Anknüpfung fällt auf; ich lese aus ואתמול ein ursprüngliches וְאוּלָם אַתֶּם (vgl. 3 $_8$). Weiter aber fehlt unbedingt Hoseas לֹא עַמִּי und dahinter die Einführung des Gegenteils. Lies also לֹא עַמִּי כִּי לְעַמִּי, so daß das Ganze lautet: „Ja, aber ihr seid nicht mein Volk, vielmehr meinem Volke als Feind steht ihr auf!“, zwei scharf geschnittene parallele Zeilen. Das Übergleiten von לא עמי auf לעמי erklärt sich so spielend leicht, daß man ruhig noch ein נאם יהוה hinter dem ersten könnte in den Kauf gehn lassen; doch mag der leidenschaftliche Ausbruch auch erklären, daß der Prophet einfach in Jahwes Namen spricht. — Was von dem Verse bleibt, zerfällt beim Athnach auf den ersten Blick in zwei vierhebige Zeilen; man wird gut tun, sich daran zu halten. Für die Herstellung hat wieder WELLHAUSEN mit שְׁבִי statt שובי (שבי auch 1 Mscr., Kenn. 17) den festen Grund gelegt. Nur hätte er es damit ganz ernst nehmen und nicht für שבי מלחמה die weitere Bedeutung „Kriegsbeute“ freigeben und selbst aufnehmen sollen, was dann allgemeine Nachfolge gefunden hat. שבי מלחמה heißt nun einmal „Kriegsgefangene“ und nichts andres; aus friedlichen Wanderzügen, in anderen Fällen von harmlosen Handelsschiffen, gewinnt man sie eben am billigsten. So ist die zweite Zeile völlig in Ordnung und kann als Maßstab für die Herstellung an die erste angelegt werden. Da מעברים von תפשיטון abhängig bleibt, ergibt sich die kecke Wendung „arglosen Wanderern zieht ihr Kriegsgefangene aus“; gerade diese Kühnheit, eine Art Zeugma, beweist, daß das Tatwort in der vorhergehenden Zeile im ursprünglichen Sinne gebraucht ist. Man sollte sich dafür nicht an das rätselhafte אדר klammern, sei es mit oder ohne Ergänzung zu אַדֶּרֶת. Um das gewöhnlichste Kleidungsstück muß es sich handeln; das aber ist weder der Prophetenmantel Elias und Elisas noch der Königsmantel von Jon 3 $_6$ oder der babylonische Prunkmantel von Jos 7 $_{21}$ ff., wohl aber die שׂמלה, die dem Worte vorhergeht, das Kleidungsstück, das man dem Armen nicht über Nacht abpfänden darf, weil er es nicht entbehren kann (Ex 22 $_{25}$ Dtn 24 $_{13}$). Haben wir so die Parallele zu שבי מלחמה festgelegt, so muß in אדר füglich die zu מעברים stecken, die Person, der man den Mantel raubt. Das ist leichter als man denken mag, es ist אֹרֵחַ „der Wanderer“, das gegebene Wort für den einzelnen Reisenden,

zugleich das, aus dem das überlieferte am leichtesten werden konnte. Dem מעברים und 3 $_3$ entsprechend, wird man besser tun, מֵאֹרַח herzustellen als שַׁלְמַת אֹרַח. Was man neuerdings fast einstimmig in dem שלמה suchte, wird freilich auch nicht zu entbehren sein, das „mitten im Frieden“, das Seitenstück zu בטח. Ich weiß keinen anderen Rat als בְּשָׁלוֹם für ממול zu lesen, was vor שלמה nicht einmal gar zu schwer ist.

v. 9. Hier hat WELLHAUSEN mit מִבְּנֵי statt מבית trotz 1 $_{16}$ schwerlich einen guten Weg gezeigt. Gewiß ist es richtig, daß die Trennung der Mutter von ihren Kindern unter den Gefangenen eine besondere Art der Kriegsgreuel darstellt; aber גרש heißt nicht „trennen“ noch „voneinander reißen“, und ehe davon die Rede sein dürfte, will doch auch erst gesagt sein, daß es sich um ein Vertreiben von Haus und Heimat handelt. Vom eigentlichen Kriege ist zudem gar nicht die Rede, sondern von Kriegsgreueln, die mitten im Frieden und am eigenen Volke verübt werden. Die Männer werden gefangen genommen (v. 8), ihre Weiber und Kinder auf die Straße gehetzt. הדרי verstehe ich nach wie vor mit WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI usw. als den Schmuck, die Ehre, als freier Sohn Israels und Teilhaber an seinem Erblande Jahwe anzugehören, und halte die Verweisung auf I Sam 26 $_{19}$ (HITZIG) für voll berechtigt. Den Kleinen wird diese Ehre geraubt, noch ehe sie ihrer bewußt und froh geworden. Umdeutungen wie Änderungen (z. B. GRESSMANN und H. SCHMIDT חַדְרֵי עולם) sind hier in gleicher Weise vom Übel. Natürlich ist mit LXX תַּעֲנוּגֵיהֶן und עוֹלְלֵיהֶן zu lesen.

v. 10. Wieder führt hier WELLHAUSEN irre, wenn er sagt: „Ein Wechsel der Anrede wird durch nichts angedeutet; also wird hier denen das Urteil gesprochen, deren Schuld in v. 8 9 dargelegt ist.“ Der Wechsel der Anrede muß hier so wenig ausdrücklich vermerkt werden, wie in v. 8 der des Redenden. Wohl aber versteht sich, wenn in v. 9 Leute von Haus und Hof vertrieben werden — hier rächt sich bei WELLHAUSEN das מבני für מבית, obgleich es in der Hauptsache nichts ändert — von selbst, daß das Weitertreiben in v. 10 dieselben Menschen trifft. Entscheidend ist aber ein andres. Um das Urteil über die Schuldigen von v. 8 9 kann es sich hier gar nicht handeln, weil das schon in v. 3–5 gesprochen ist. Dieser neue Abschnitt hat es mit dem Propheten zu tun, mit der Abwehr des Einspruchs gegen seine Unheilsweissagung. Deren nachdrücklichen Abschluß aber bringt erst v. 11, und er darf nicht durch Abbiegen nach einem anderen Ziele im voraus geschädigt werden. Des-

halb behält HITZIG[1] gegen EWALD Recht, indem er die Anrede als Worte der unbarmherzigen Juden auffaßt, die sich weigerten, „ihre unglücklichen Volksgenossen im Lande zu dulden und bei sich unterzubringen". In der Tat wird man das זאת am leichtesten auf die Wohnstätte der harten Gläubiger beziehen, von denen die von der Scholle Vertriebenen zunächst wie selbstverständlich ihre Unterbringung erwarten. Wo sie endlich bleiben, ist jenen gleichgültig. Ob hinter לעולם ein לֵאמֹר ausgefallen ist, mag man immerhin fragen; jedenfalls besteht der engste Zusammenhang zwischen der Rede v. 10a (zum Ausdruck vgl. Jes 28 $_{12}$) und dem Handeln in v. 9. — Für v. 10b macht es zunächst wenig aus, ob man das überlieferte נמרץ anerkennt oder mit GRÄTZ נֶחֱרָץ liest, das eine etwa mit „unheilvoll", das andre mit „unerbittlich" übersetzt. Sicher richtig ist die Zurückziehung des ו vor חבל zu einem תחבלו nach LXX. Aber nichts auszurichten ist mit dem Stamme חבל˙ „verderben", nichts auch mit der Fortsetzung der direkten Rede, sei es der Gläubiger, sei es des Propheten. Es lohnt nicht, die halsbrechenden Versuche in beiden Richtungen zu widerlegen; ihnen allen gegenüber würde es bei WELLHAUSENs Ausspruch bleiben: „Am Schluß ist der Text verderbt und unverständlich." Die verblüffend einfache Lösung gibt EHRLICH mit der Aussprache תַּחְבְּלוּ חֲבֹל „ihr verhängt Pfändung", was doch gar nichts weiter ist als das eigentliche Wort für die in v. 8 f. nur ihren Wirkungen nach geschilderte Handlung. Sicher wäre man viel früher darauf gekommen, wenn das טמאה vorher nicht den Weg dazu verbaut hätte. Auch hier sieht EHRLICH in der Hauptsache richtig, indem er מְאוּמָה dafür einsetzt, „irgend etwas" für „irgend eine Schuld"; sofort denkt man an den gleichen Ausdruck Am 2 $_{6}$ 8 $_{6}$. Nur etwas zu kahl steht das Wort da, und das ט von טמאה findet keine Erklärung. Ich lese deshalb מְעַט מְאֻמָּה und gewinne damit ebenso eine erwünschte Steigerung wie die volle dreihebige Zeile:

Wegen irgend einer Kleinigkeit
Verhängt ihr Pfändung, unerbittliche.

So wendet sich die Anrede zu den Schuldigen zurück, wie das für den Abschluß des ganzen Bildes v. 8–10 das Natürliche ist.

v. 11. Entscheidend für die richtige Herstellung dieses abschließenden Verses[2] ist die Erkenntnis, daß in dem אֹטָה das einzig

[1] Heute DUHM. Mit ihm die Anrede nur auf ein einzelnes Weib zu beziehen und darum קוּמִי וּלְכִי zu lesen, ist keine Verbesserung. [2] Daß J. M. P. SMITH diesen von Gegenwartsleben sprühenden Vers als prosaische Glosse streichen konnte, ist völlig unbegreiflich.

richtige Subjekt, die erste Person des Propheten Micha selber, sich einmal wenigstens erhalten hat. „Wenn ich von Wein und Rauschtrank prophezeite, wäre ich der Prophet für solches Volk“, nur das bildet den schlagenden Abschluß für die Strafrede, die mit v. 6 begonnen hat. Für das „ich“ des אטף ist nun die Punktation dürftig mit der Aussprache כִּזֵּב aufgekommen: „Wenn einer — löge: ‚ich will dir weissagen usw.‘“ Der Mann wäre ein Narr, wenn er, statt gleich mit allem Zauber der Ekstase die Weissagung selbst anzuheben, erst zu seinen Patronen hinginge und ihnen das Anerbieten machte, durch das er sich als dreisten Lügner bloßstellt. Aber mit der Zusage selbst würde er ja nicht einmal lügen. Richtig spricht EHRLICH כָּזָב, um dann freilich mit הַטִּיף fortzufahren[1]. Für die Fortsetzung ist das Ich des Propheten unschwer zu gewinnen; man lese nur וְאֶהְיֶה statt והיה. Unmöglich ist לְךָ; selbst für die direkte Rede des falschen Propheten wäre לָכֶם zu verlangen. Bei der richtigen Auffassung wäre לָהֶם oder לוֹ mit der gleichen Beziehung auf העם הזה zulässig; aber besser wird man das Wort als Dittographie vor ליין streichen. Am Anfang aber will das Ich nachdrücklich eingeführt sein, und es bleibt meines Erachtens nur die Wahl, es vor oder hinter איש mit אֲנִי oder אָנֹכִי zu ergänzen, „Wär ich ein Mann, der mit Wind und Täuschung umginge“, oder es für איש einzusetzen, „Wenn ich mit Wind und Täuschung umginge“. In beiden Fällen würde etwa seine Abkürzung zu bloßem א leicht für das Übersehen oder die falsche Ergänzung zu איש aufkommen. Für den Vers ist die letztere Annahme entschieden vorzuziehen; wir erhalten dann drei gleich schwere Zeilen von je vier Hebungen. Die genauen Seitenstücke zu dem Satzgebilde bieten II Sam 18 $_{12}$ und II Reg 3 $_{14}$. הלך mit dem Akkusativ anzufechten, sehe ich keinen Grund.

Daß die Verse 12 und 13 nicht von Micha herrühren, bleibt auch dann in Kraft, wenn sie, wie viele angenommen haben, von einer späteren Stelle des Buchs hierhin verschlagen sind. Nahe berühren sie sich dem Inhalt nach mit 4 $_{6-8}$, und wiederholt hat man versucht, sie mit diesem Stück zu verbinden. STEINER wollte sie hinter 4 $_{8}$ einschieben, CONDAMIN etwas besser hinter v. 7; aber auch diese Stelle wird durch den großen Unterschied in der Stimmung der beiden Stücke ausgeschlossen. Die Stelle, die DUHM den Versen anweist, vor 4 $_{6}$, mag eher

[1] Ob WELLHAUSEN in der Übersetzung auch הטיף voraussetzt oder אטף streicht wird nicht klar. In den Anmerkungen ändert er nichts außer הָלַךְ für הֹלֵךְ.

in Erwägung gezogen werden; die Heilung der Schäden würde der triumphierenden Rückkehr folgen. Leicht ist aber auch das nicht, weil die Verba אסף und קבץ in 4_{6} doch eher den Eindruck des Anfangs der herstellenden Arbeit machen als den ihrer Fortführung, sodaß unser Verspaar eher wie ein Seitenstück zu 4_{6-8} aussieht als wie ein Bestandteil desselben Ganzen.[1]

Von der Textverderbnis, die über Kap. 1 und 2 gekommen ist, sind auch diese Verse nicht verschont geblieben. Zur Herstellung hat schon WELLHAUSEN das Wichtigste getan; volle Sicherheit wird sich auch hier nicht erreichen lassen.

v. 12. Statt כלך lies mit WELLHAUSEN כֻּלּוֹ. — Warum „Wie die Schafe von Boṣra“ keinen Sinn gebe (so wieder J. M. P. SMITH), vermag ich doch nicht einzusehen; zu dem Sammeln von allen Enden kommt eben hier schon das Ergebnis der großen Menge hinzu, das in den letzten Worten so klar hervortritt. Was für Umstände das edomitische Boṣra zu diesem Vergleiche besonders geeignet machten, können wir heute nicht mehr übersehen. — Von הדברו muß zunächst das ו zum Folgenden gezogen werden (so die Meisten); dann aber scheint mir מִדְבָּר nach ΘΣ *τῆς ἐρήμου* den Vorzug zu verdienen vor einem durch Jes 5_{17} sehr dürftig gedeckten הַדֹּבֶר. Sehr erwünscht wäre כָּעֲדָרִים für כעדר; wir hätten dann das Bild des Zusammentreibens der Heerden an den Wasserstellen der Steppe. — Vortrefflich sagt WELLHAUSEN von הדברו: „es scheint darin nicht bloß der Genitiv zu בתוך zu stecken, sondern auch das Subjekt zu תהמינה (so lies für תהימנה)“. Die Lesart ist seitdem allgemein angenommen, die erste Bemerkung wird nur von NOWACK wiedergegeben, aber ohne einen Versuch, das verlorene Wort herzustellen. Ich möchte vorschlagen: מִדְבָּר וְ[כָל־דְּרָכִים] תְּהֱמֶינָה מאדם. Man beachte die große Ähnlichkeit der Buchstabengruppen מדברו und דרכימ. ALBRECHTs Feststellung (ZAW XVI 1896), daß der Plural von דרך stets männlich gebraucht werde, trifft nicht zu, vgl. die auch von ihm gebuchte Stelle Thr 1_{4}, wo obendrein דרכים genau wie hier „Straßen“ bedeutet. Von den Gründen J. M. P. SMITHs für Streichung der beiden überlieferten Worte bleibt ernsthaft nur, daß der Vers drei Zeilen hat, was nach seinen metrischen Anschauungen unzulässig ist.

v. 13. Statt הַפֹּרֵץ will EHRLICH הַפֶּרֶץ sprechen und das als „Vortrab“ deuten. Das hätte den Vorteil, daß dann das Subjekt des ersten Halbverses ein andres wäre als das des zweiten, Jahwe als Heerkönig.

[1] Am Schluß von 4_{6} scheint ein וְשִׁלַּמְתִּיו vor ושמתי übersehen zu sein.

Aber durch das gleiche לפניהם wird diese Unterscheidung doch sehr erschwert. — Richtig dürfte J. M. P. SMITH ויעברו als Dittographie von ויעבר streichen; Sinn und Tonfall gewinnen dadurch gleichzeitig. — „Die Präterita fallen auf“, sagt WELLHAUSEN mit Recht. Hilfe würde nur וְעלה und ופרצו schaffen; dann könnte man mit וְיָצאו und וְיעבר fortfahren. Der Fortfall eines ו oder auch nur die Aussprache וַיֵּצאו könnte die Durchführung der Präterita verschuldet haben. — Störend bleibt die Kürze des letzten Gliedes ויהוה בראשם. Sollte zwischen den beiden Worten ein הֹלֵךְ ausgefallen sein?

Um eine Übersicht des Gewonnenen zu ermöglichen, lasse ich den hergestellten Wortlaut des echten Abschnitts v. 1—11 folgen. Alle Änderungen sind durch Punktierung hervorgehoben, Streichungen und Zusätze durch leere und gefüllte [ ], Umstellungen durch leere und gefüllte ().

1 הוי חשבי און ( ) על משכבותם
(ופעלי רע)
באור הבקר יעשוהָ[1]
כי יש לאל ידם

2 וחמדו שדות וגזלו
[ ] בתים ונשאו
ועשקו גבר וביתו
איש ונחלתו

3 לכן כה אמר יהוה
הנ[ה גַּם אֲ]ני חשב [ ] רעה
[ ] לא תמישו משם צוארתיכם
ולא תלכו רומה
כי עת נַעֲנָה היא

4 ביום ההוא ישא עליכם משל
ונהה נהי וְקִינָה הָאֹמֵר[2] ( )
חלק עמי יִמַּד [בַּחֶבֶל]
אֵין מוֹשָׁב[3] לו
לְשׁוֹבֵינוּ שדינו יְחֻלָּק
(שדוד נשדנו)

5 אָכֵן[4] לא יהיה לָכֶ[ם] משליך חבל
[מַפִּיל] גורל בקהל יהוה

6 אל תטפו יטיפון [ ]
כָּאלה[5] לא יִסֹּג [כְּלִמּוּ] כלמות

7 הַאֻמְלַל בית יעקב
הקצר זְרוֹעַ[6] יהוה
אם אלה מעלליו [לְעַמּוֹ]
הלוא דְרָכָיו ייטיב[ ] עם יִשְׂרָאֵל

8 ו[אוּלָם] אַתֶּם [לֹא עַמִּי[7]
כִּי] לְעַמִּי לאויב תָּקוּמוּ
בְּשָׁלוֹם שַׂלְמָה מֵאֹרַח תפשטון
מעברים בטח שְׁבִי מלחמה

9 נשי עמי תגרשון מבית תענגֵיהֶ[ן]
מעל עֹלְלֵיהֶ[ן] תקחו הדרי לעולם

10 [8]קומו ולכו
כי לא זאת המנוחה
בעבור [מְעַ]ט מְא[וּמָ]ה
תְּחַבְּלוּ חֶבֶל נמרץ[9]

11 לו אָנֹכִי[10] הלך רוח ושקר
כָּזָב אטף [ ] ליין ולשכר
ו[אָ]הָיָה מטיף העם הזה

---

[1] Oder רָעָה und יַעֲשׂוּהָ. [2] Oder לֵאמֹר und vorher יִנָּשֵׂא und נִהְיָה. [3] Oder מֵשִׁיב.
[4] Oder das überlieferte לכן. [5] Oder לא יטיפו כָּאלה als zweite Zeile. [6] Oder das überl. רוח.
[7] Hier etwa noch נְאֻם יהוה. [8] Hier noch לאמר? [9] Oder נֶחֱרָץ. [10] Oder noch das überl. איש.

Kapitel 3.

Unvergleichlich besser ist hier der Text erhalten als in den beiden ersten Kapiteln; ein Verständnis des Sinns läßt sich in allen drei Sprüchen, die hier, jeder mit besonderer Einleitung, vereinigt sind (v. 1–4 5–8 9–12), auf den ersten Blick gewinnen. Es ist auch kein Grund, Abteilung und Anordnung anzufechten, wie LÖHR und SIEVERS tun, indem sie v. 5–8 herausheben und v. 1–4 9–12 zu einem einzigen, geschlossenen Stück vereinigen. Nur ein willkürlich gesuchtes und nicht ohne Gewalttätigkeit durchgeführtes Metrum und die Entdeckung eines Kehrverses in Gestalt des ähnlichen oder gleichen Anrufs in v. 1 und v. 9 lassen sich dafür geltend machen. In Wirklichkeit setzt das dritte Stück, indem es in v. 11 dem Richter und Priester als dritten Angeklagten den Propheten beigesellt, v. 5–8 vor sich voraus und stellt sich als Schlußzusammenfassung aller Anklagen mit dem Endurteil der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durchaus auf eigene Füße.

Aber wenn so die großen Linien klar hervortreten und der Text vor zufälligen Beschädigungen weit besser bewahrt geblieben ist als der der beiden vorhergehenden Kapitel[1], so fehlt es um so weniger an Eingriffen aller Art, Zusätzen, Auslassungen, Überarbeitungen, und auch Entstellungen durch bloße Lässigkeit der Überlieferung lassen sich hie und da nachweisen oder doch wahrscheinlich machen.

v. 1—4. Dieser Abschnitt, ebenso wie der folgende, ist ganz in der derben, handgreiflichen Sprache gehalten wie wir sie schon vorher, besonders in 2 6–11, bei unsrem Propheten kennen gelernt haben. Micha übertrifft darin alle andren Propheten; man meint das Landkind, den Bauern, reden zu hören. Der gleiche Ton ist wertvoll als Bestätigung für die Zusammengehörigkeit der drei Kapitel.

v. 1. Das erste Wort וָאֹמַר ist das schwierigste des ganzen Kapitels. „Da sprach ich," woran kann das anknüpfen? „Dixi porro, alio quodam tempore," erklärt ROSENMÜLLER. Aber das würde voraussetzen, daß das Buch Micha im Selbstbericht gehalten wäre, wie Hesekiel, Jeremia 1—25, der erste Sacharja, und das ist nicht der Fall, da bisher einfach Gotteswort an Gotteswort gereiht ist, ohne jede Einführung durch den Propheten[2]. Wenn der Prophet hier mit ואמר sich selbst das Wort er-

[1] Vielleicht begann mit Kap. 3 eine neue, besser geschützte Seite der so stark beschädigten Handschrift. TH. NÖLDEKE neigt nach brieflicher Äußerung dazu, die schlechte Erhaltung des Textes von Kap. 1 durch Beschädigung der Außenseite zu erklären.

[2] Vgl. K. BUDDE „Das prophetische Schrifttum", 1906, S. 4 f.

teilt, so muß das an einen vorher erzählten Hergang oder Auftritt anknüpfen. Mit einem kühnen Griff entzieht sich DUHM dieser Forderung, indem er das Wort der Rede selbst einverleibt: „Ich sage: ist's nicht an euch" usw. Micha stelle sich damit in Gegensatz zu den Schwelgern von 2 $_{11}$ und ihren Propheten. Er mag es vor seinem hebräischen Sprachgefühl verantworten, daß er dafür nicht אָמַרְתִּי oder richtiger noch und eigentlich als Mindestes אֲנִי אמרתי einsetzt. „Ich aber sagte" übersetzt G. A. SMITH richtig; aber wenn er meint, Micha stelle sich damit in Gegensatz zu dem, was nach 2 $_{11}$ die falschen Propheten verkünden würden, so beruht das auf einem Denkfehler, weil eben in 2 $_{11}$ Micha redet und nicht die falschen Propheten. So lange וָאֹמַר dasteht, bleibt es vielmehr dabei, daß wir es mit einem Bericht zu tun haben, der nicht an ein Wort, sondern an einen vorher berichteten Vorgang anknüpft. Da der nicht dasteht, haben seit WELLHAUSEN fast alle das Wort gestrichen, „später hinzugefügt", sagt EHRLICH, „zur besseren Anknüpfung, aber mit schlechtem Geschmack". Dies Werturteil träfe sicherlich zu, und die Sache wird auch nicht besser, wenn man mit MARTI erwägt, ob das Wort etwa noch vor der Interpolation 2 $_{12}$ f. eingefügt sei. Denn je älter der Zusatz wäre, um so besser müßte man gewußt haben, daß es einer Anknüpfung gar nicht bedurfte, am wenigsten vor einem so stark hervorgehobenen neuen Anfang, wie der Anruf v. 1 a ihn darstellt. „Eine dunkle Randnotiz", ist J. M. P. SMITHs letzter Schluß. Aber am Rande hätte das Wort gar keinen Sinn; nur, um bei der nächsten Abschrift in den Text eingefügt zu werden, könnte es dort vorübergehend vermerkt gewesen sein, dann aber braucht der Rand für die Erklärung nicht erst herangezogen zu werden.

So bleibt, wenn man nicht einen sinnlosen Zufall will walten lassen, gar nichts andres übrig, als was J. M. P. SMITH als die andre Möglichlichkeit freigibt, „daß irgendein Bindeglied (some connecting link) zwischen 2 $_{10}$ und 3 $_{1}$ ff. verloren gegangen ist". Wir sagen „zwischen 2 $_{11}$ und 3 $_{1}$ ff.", weil wir in v. $_{11}$ den ursprünglichen Abschluß des vorhergehenden Stücks erkennen. Die Annahme liegt, rein äußerlich betrachtet, nahe genug, da sich der Einschub v. 12 f. gerade als Lückenbüßer für Ausgefallenes am allerleichtesten erklärt. Was aber könnte da verloren gegangen sein? Ich meine, wundern würde man sich nicht, wenn Michas Gegner ihm nach der grimmigen Auseinandersetzung und kecken Herausforderung, wie sie in 2 $_{11}$ gipfelt, ebenso schroff entgegengetreten wären, ja sich körperlich an ihm vergriffen hätten, etwa so, wie uns

das in Jer 26 Baruch von seinem Meister erzählt. Wenn Micha selbst hier dergleichen berichtet hätte, dann würde sich das וָאֹמַר zur Einführung des unerschrockenen Beharrens bei seinen Anklagen und Strafverheißungen ohne weiteres erklären. Auch das Einsetzen seines „Ich" wäre mit diesem Bericht ebenso notwendig gegeben, wie in Am 7_{1} und Jes 6. Daß es Micha gegenüber zu bedrohlichen Auftritten gekommen ist, bei denen nur sein Leben unangetastet blieb, ist Jer 26_{17-19} gegenüber die leichteste Annahme. Auch brauchen diese Anfeindungen keineswegs erst nach dem dort wörtlich angeführten letzten Ausspruch 3_{12} eingesetzt zu haben; wohl aber ist es vollkommen möglich, daß sie sich nach Michas Gegenwehr wiederholten und steigerten. Daß 2_{6-11} zu einem ersten Ausbruch vollauf Anlaß geben, wird niemand in Abrede stellen. Natürlich muß nun Micha dieser Ausbrüche der Feindschaft ebensowenig Erwähnung getan haben, wie Jeremia im gleichen Falle (vgl. Jer 7 mit Jer 26); aber wer so persönliche Reden bucht wie Mich 2_{6-11} und 3_{1-4}, wird auch deren handgreifliche Wirkung schwerlich verschwiegen haben. Viel spricht also für den Ausfall eines solchen Berichts.

Stand er aber ursprünglich zwischen 2_{11} und 3_{1}, und wohl ebenso die Fortsetzung in den weiteren Einschnitten, wo jetzt kein וָאֹמַר sie mehr verrät, dann ist er schwerlich durch bloßen Unfall verloren gegangen. Vielmehr werden wir seine Beseitigung mit Wahrscheinlichkeit einer Überarbeitung zuzuschreiben haben, die ihn entweder für überflüssig oder für anstößig hielt. An Seitenstücken fehlt es nicht. Zu Am 7_{10-17} glaube ich bewiesen zu haben, daß dies Bruchstück eines vollständigen Berichts über Amos' Erlebnisse in Bethel seine Erhaltung nur dem Gottesspruch gegen den Priester Amaṣja zu danken hat, während Anfang und Schluß als nicht in das Prophetenbuch gehörig gestrichen wurde[1]. Daß hinter Jer 44 der gewaltsame Tod des Propheten getilgt ist, hat man längst vermutet. Vielleicht würde sich manche beklagenswerte Lücke im Zusammenhang der prophetischen Bücher erklären, wenn wir über das Verfahren der Redaktionen Bescheid wüßten. Jede Spur davon zu verfolgen, scheint mir der Mühe wert zu sein. Hier würde das unvermittelte Nebeneinanderstehn dreier Aussprüche, die sich doch augenscheinlich aufnehmen und steigern, sich aufs einfachste erklären, wenn sie nur einen Auszug aus einem zusammen-

[1] Studien zur Semitischen Philologie und Religionsgeschichte, JULIUS WELLHAUSEN zum siebzigsten Geburtstage, 1914, S. 65 ff.

hängenden Bericht Michas darstellten, der nichts als die Reden des Propheten übrig ließ. Daß man Handeln und Reden seiner unfrommen Gegner nicht mit in das Prophetenbuch und damit in den Kanon hätte aufnehmen wollen, könnte recht wohl zu solchem Verfahren den Anlaß geboten haben.

Hinter נא bietet G *ταῦτα*, hinter ראשי *οἴκου*, also זאת und בֵּית, wie auch MT in v. 9 liest. Ersteres wird durch Syr., letzteres außerdem durch Targ. und 12 Mscrr. unterstützt. Es ist viel mehr Grund, beide Worte aufzunehmen (vgl. zu זאת Hos 5_1 Am 3_1 4_1 5_1, auch Hos 4_1), als sie auf Grund einer willkürlichen Metrik in v. 9 zu streichen. Den ganzen Anruf v. 1a streicht vollends DUHM aus den gleichen Gründen. — Zu b vgl. Hos 5_1.

v. 2. Die Versabteilung ist ungeschickt; denn v. 1b braucht die gegensätzliche Ergänzung durch v. 2a. Aber begünstigt scheint die falsche Abteilung durch einen Textverlust. Der Fall liegt eben nicht wie in v. 9, wo man es gelten lassen kann, daß die Anklage in die Form des fortgesetzten Anrufs gekleidet oder, wie WELLHAUSEN sagt, der Inhalt der angekündigten Rede vom Vokativ gewissermaßen attrahiert wird; vielmehr tritt hier zwischen den Anruf v. 1a und die Partizipien von v. 2 die rhetorische Frage v. 1b, die die unmittelbare Anknüpfung an den Anruf abschneidet. Zur Aufnahme des לכם von v. 1b bedarf es vor v. 2 eines nachdrücklichen וְאַתֶּם: „Eure Sache wäre es, das Recht zu kennen; ihr aber seid Hasser des Guten und Liebhaber des Bösen". Reste davon dürften sich in dem אתה vor משפט erhalten haben, wo Artikel und nota acc. nur stören. In v. 2a wirkt Am 5_{15} nach. Neben טוב wird רע die richtige Lesung sein. — Gegen v. 2b gelten WELLHAUSENs Bedenken im vollen Umfang; kein Versuch sie zu heben ist bisher geglückt.

v. 3. Das ו vor אשר dürfte erst mit v. 2b hinzugesetzt sein. G übersetzt ein כאשר. — Der Übergang aus der 2. p. in die 3. vollzieht sich im Relativsatze viel häufiger, als GK § 155 m ahnen läßt. Ebenso in v. 9, wo in v. 12 die 2. wieder hervortritt. — עמי „mein Volk" ist sehr auffallend, da der Prophet, nicht Jahwe, redet (vgl. v. 4). Die Möglichkeit, daß der Prophet Israel so nenne, als das Volk, dem auch er angehört, soll man überall mit dem größten Mißtrauen prüfen. Sollte nicht ein abgekürztes עַם יהוה hier und an anderen Stellen zu עַמִּי mißdeutet sein? — Für כאשר liest man schon seit dem 18. Jahrhundert mit Recht nach G כִּשְׁאֵר. Dem ופרשו soll man nicht durch notdürftiges Verständ-

nis nach פרש aufhelfen wollen; es heißt einfach „ausbreiten, zurechtlegen“ und ist nicht lahmer als der ganze Halbvers, den seit WELLHAUSEN die Meisten mit Recht gestrichen haben. Schon das falsche pf. cons. verrät die Glosse, die wohl ohne das ו zunächst am Rande ihre Stelle fand; nicht minder aber der Vergleich im Streit mit dem Bilde. Die auffallende Zeitfolge des Fleischessens, Hautabziehens und Knochenbrechens in dem echten ersten Halbverse verführte wohl dazu, mit der Zubereitung wieder auf die kannibalische Mahlzeit zurückzuführen. Wenn DUHM und J. M. P. SMITH den Zweizeiler festhalten, so dürfte nur das Bedürfnis ihrer Strophen daran schuld sein[1].

v. 4. Zweierlei läßt dieser Abschluß des ersten Ausspruchs vermissen, was sich in den beiden andren zur rechten Zeit einstellt: die kräftige Einführung der Strafe durch לָכֵן und die Rückkehr zur Anrede der Schuldigen, vgl. v. 6 und v. 12. Beides dürfte bei der Verwässerung des Textes durch die Einschübe v. 2b und v. 3b verwischt sein. Von dem לכן zu Anfang des Verses könnte das οὕτως bei G = כן statt des אז noch eine Spur erhalten haben. Das ungeschickte אז, das durch עַתָּה Hos 2 ₁₂ 5 ₇ Am 6 ₇ noch keineswegs gerechtfertigt wird, könnte aus Wiederholung der Anfangsbuchstaben des nächsten Worts entstanden sein. Durchgängig wird dann die 2. Person, תִּזעקו, אתכם, מִכֶּם, הֲרֵעֹתֶם, מעלליכֶם herzustellen sein. Ein Wink dafür dürfte noch in dem prosaischen יענה אותם statt יַעֲנֵם liegen, für das die Not des Metrums sonst nur eine schlechte Entschuldigung bietet, während die Vermeidung des Suffixes der 2. pl. sich von selbst versteht. Natürlich ist יסתִּר zu sprechen.

v. 5—8. Anders als in v. 1–4 und 9–12 führt der Prophet hier Jahwe redend ein, und diese Einführung mit כה אמר יהוה ist vor על הנביאים nicht zu entbehren, sodaß es unmöglich ist, sie für den Vers unberechnet zu lassen und die Strophe mit על הנביאים zu beginnen (J. M. P. SMITH). Will man das, so muß man statt des על eine deutliche Eröffnung der direkten Rede einsetzen, und die scheint auch das עמי zu verlangen. Am kürzesten wäre das mit הוי statt על getan[2]. Auch an הִנְנִי בָא (vgl. 2 ₃) vor על könnte man denken, was vor על הנביאים übersehen sein könnte; aber freilich läßt sich diese Wendung sonst in älterer Zeit nicht nachweisen. Läßt man es bei dem überlieferten Wortlaut, so bleibt der ganze

[1] Den Verweis auf Grausamkeiten, die in den deutschen Bauernkriegen verübt worden seien, hätte sich SMITH dabei schenken können, da die Sprache von v. 3b keineswegs stärker ist als die von v. 3a.

[2] Auch in Am 5 ₇ scheint ein הוי vor dem ה des Artikels ausgefallen zu sein.

v. 5 Rede des Propheten, und nur v. 6 mag man als das durch ihn angekündigte Jahwewort herausheben, was durch das לָכֵן zu Anfang nicht eben erleichtert wird. Für עַמִּי aber wird man dann עַמּוֹ lesen müssen[1]. Ich halte die Änderung des עַל in הוֹי (vgl. Mich 2 $_1$) für bei weitem das Leichteste; nachdem das הוי übersehen war, schob sich das עַל zur Herstellung der Verbindung von selbst ein. — Im zweiten Halbvers muß עַל als אֶל־ verstanden werden.

v. 6. Der erste Satz bedarf der Ergänzung eines יִהְיֶה nach G *ἔσται* (WELLHAUSEN) nicht, am wenigsten, wenn man die Rede in v. 5 mit הוי beginnen läßt. Mit וַחֲשֵׁכָה (so nach G fast alle Neueren) hat man Ursache auch מִקְּסֹם zu sprechen (so BUHL u. a.).

v. 7. Hier muß wohl in jedem Falle der Prophet wieder das Wort nehmen, damit v. 8 gegensätzlich daran anknüpfen kann. — Daß מענה אלהים befremdlich ist, hebt schon WELLHAUSEN hervor. Das Nomen מַעֲנֶה kommt sonst nur spät vor; der näheren Bestimmung durch אלהים bedarf es nicht, da es sich um Propheten handelt. G bietet *διότι οὐκ ἔσται ὁ ἐπακούων αὐτῶν* = כִּי אֵין עֹנֶה לָהֶם, und das dürfte richtig sein, nur daß לחם nicht zu ענה, sondern zu אין gehört. Das falsche א von לחם kann aus dem folgenden ואולם stammen.

v. 8. Die Überfüllung des ersten Halbverses hat GIESEBRECHT mit מלאתי רוח יהוה am besten geheilt und auch die Entstehung des vorliegenden Textes richtig aus dissimilierter Dittographie erklärt. Dann stoßen sich auch כח und גבורה nicht mehr, und aus dem unerläßlichen Besitz des Propheten, dem Geiste Jahwes, wachsen Rechtsgefühl und Heldenmut, deren er im Augenblick bedarf, von selber nach.

v. 9—12. Der Text des Abschnitts ist besser erhalten als der aller anderen des echten Micha. Für v. 9a vgl. das zu v. 1 Bemerkte. Die kleinen Verbesserungen בֹּנֵי in v. 10, עִיִּים und לְבָמֹת in v. 12, teils nach G, teils nach Jer 26 $_{18}$, sind ziemlich allgemein angenommen; v. 10 scheint in Hab 2 $_{11}$ benutzt zu sein; von dort stammt wohl die falsche Schreibung בנה. — Ganz unbeachtet ist bisher geblieben, daß Jer 26 $_{18}$ einen Zusatz zu dem letzten Verse bietet, und doch verdient der umsomehr alle Aufmerksamkeit, als die Anführung sonst so überraschend wörtlich erfolgt. Mit לאמר ausdrücklich als zur Rede Michas gehörig eingeführt[2], bringt Jer 26 $_{18}$ כה אמר יהוה צבאות und lenkt dann erst von ציון an in

---

[1] „Mein Volk" bietet DUHM in der Übersetzung, wohl nur zur Erleichterung, da er in den Anmerkungen keine Änderung vollzieht. [2] Das לאמר fehlt in G^Bא.

unsren Wortlaut ein. Wenn man nach G צבאות streicht, so ist das die gleiche Einführungsformel, der wir in v. 5 begegnet sind, ebenso in 2 3, und zwar dort ebenso wie hier hinter לכן. Ob dazu hier noch das בגללכם tritt, macht keinen wesentlichen Unterschied, da es im Grunde nur eine nähere Bestimmung zu לכן bedeutet: „darum, nämlich euretwegen“. Nun läßt sich gewiß die Annahme vertreten, diese Einführungsformel sei in Jer 26 18 frei hinzugesetzt, ob schon von jenen Ältesten, oder erst von Baruch, oder gar erst in der Überlieferung des Jeremiatextes, um hervorzuheben, daß Micha dies als ein Jahwewort verkündet habe. Die Frage ist nur, ob sie im Michatexte so völlig überflüssig ist. Mir scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Der Prophet verficht Kap. 2 und 3 so sehr wie möglich seine eigene Sache, wie das besonders 2 11 und 3 8 handgreiflich beweisen. Zu allerletzt noch, in 3 11, hat er auch die Lügenphropheten, die ihm ins Angesicht widersprechen, gezüchtigt. Die ganze Anklage v. 9—11 ist offenbar seine eigene Rede, die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Nun kommt er zu der Ansage des Gerichts, die nur Jahwe zusteht, einer Ansage, deren Furchtbarkeit noch hundert Jahre später Grauen und Entsetzen erregt. Und die sollte er nicht von seiner Streitrede deutlich unterscheiden und als untrügliches Jahwewort nachdrücklich hervorheben? Das ist so unwahrscheinlich wie möglich. Ich selbst hatte mir längst in meinem Handtext die Lücke vermerkt, ehe ich in Jer 26 18 ihre erwünschte Ausfüllung fand. Ich lese also:

לכן בגללכם כה אמר יהוה ציון וגו׳.

Ich hebe ausdrücklich hervor, daß ich dabei auch בגללכם noch nicht zur Rede Jahwes ziehe[1], sondern übersetze: Darum, euretwegen, spricht Jahwe also: „Zion usw.“ Leicht mag der Wunsch, das Bedürfnis geradezu, die Begründung mit der Sache selbst, dem Gericht, nicht nur mit dessen Ansage, verknüpft zu sehen, zur Auslassung des כה אמר יהוה in MT geführt haben.

[1] Dann wäre נאם יהוה zu erwarten, was freilich in Mich 1—3 nicht vorkommt.

[Abgeschlossen den 12. März 1918.]

Poesie und Prosa in der althebräischen Literatur abgegrenzt.

Von Prof. Eduard König in Bonn.

(Schluß.)

III. Poesie und Geschichtschreibung im althebräischen Schrifttum.

1. Die Bücher Jona und Daniel wurden ebenso, wie einfach erzählende Partien in den Prophetenschriften, schon früher ausgenommen, wenn es sich um die Beziehung der Prophetenbücher zur Poesie handelte.[1] Aber besonders in der neueren Zeit sind auch die genannten beiden Bücher mehrfach zu den poetisch geformten gerechnet worden.

Denn in Jona 1_1—2_2 hat man[2] poetisch gebaute Zeilen finden zu können gemeint. Aber schon der überaus bunte Wechsel, den die Zahl ihrer Hebungen zwischen sechs, drei, vier und fünf zeigt, macht diese Meinung mehr als zweifelhaft. Wie unsicher ferner diese Hebungszahlen sind, kann auch schon daraus ersehen werden, daß SIEVERS in einer späteren Bearbeitung des Buches Jona[3] in dieser Erzählung „glatte Siebener" entdeckt hat und ein Anhänger seiner Metrik[4] die Erzählung aus siebenhebigen und aus drei- oder sechshebigen Zeilen bestehen läßt. Mit Recht sind deshalb diese Aufstellungen von mehreren stillschweigend abgelehnt worden[5] und haben die neuesten Ausleger des Buches Jona ausdrücklich diese Meinungen von der poetischen Form der Jona-Erzählung verworfen.[6]

[1] So schon bei LOWTH, Praelectio XX (ed. Rosenmüller, p. 228 s.): „Totum quod dicitur Ionae vaticinium est rei gestae nuda explicatio, nihil habens poeticum praeter vatis precationem."

[2] SIEVERS, Metrische Studien I 482—85.

[3] Verhandlungen der Sächs. Ges. der Wissenschaften (1905), 35—45.

[4] W. ERBT, Elia, Elisa, Jona (1907).

[5] KAUTZSCH in K, AT; MARTI im KHC (1903); VAN HOONACKER, Les douze Petits prophètes (1908); DUHM, Die Zwölf Propheten (1910); H. SCHMIDT im Auswahls-AT, 32. Lief. (1915), 470.

[6] JUL. BEWER im JCC 1912, 19 und JOH. DÖLLER, Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt (1912), 35.

Ferner das Buch Daniel ist erst neuestens als eine „Dichtung" hingestellt worden.[1] Es sei „nicht in Prosa geschrieben, sondern rhythmisch abgefaßt". Wie aber soll sich dies zeigen? Nun zunächst und wesentlich an der strophischen Gliederung des Buches. Dasjenige Moment aber, das bei Aufsuchung des Strophenbaues in erster Linie zu beachten sei, sei das inhaltliche. „Wie der Parallelismus membrorum in erster Linie darin besteht, daß in zwei nebeneinanderstehenden Stichen die Gedanken im Verhältnis der Synthese oder Antithese stehen, so auch bei den hier nebeneinanderstehenden Strophen. Strophe und Gegenstrophe stehen stets in einem näheren Verhältnis zueinander, meist in dem der Synthese" (S. 109). Doch wie sehen diese Strophen im Buche Daniel aus? Vom Anfang des Buches an folgendermaßen:

Strophe I a: „Im dritten Jahre der Regierung Jehojakims,
des Königs von Juda,
zog Nebukadnezar,
der König von Babel,
gegen Jerusalem
und belagerte es."

Gegenstrophe I b: „[2] Und der Herr gab in seine Hände Jehojakim,
den König von Juda,
und einen Teil der Gefäße des Gotteshauses,
und er führte sie in das Land Sinear,
das Haus seines Gottes,
und die Gefäße
in das Schatzhaus seines Gottes."

Aber wie sollen die übersetzten Sätze zu dem Titel „Strophen" kommen? Der Umstand, daß ihr Inhalt im Verhältnis der „Synthese" zueinander steht, bildet selbstverständlich nicht den geringsten Grund zu jener Behauptung. Denn v. 2 enthält ja nur die Fortsetzung des Berichts. Folglich ist der Gesichtspunkt, den BAYER in den zitierten Worten und noch oftmals als den allerwichtigsten für die Abgrenzung von Strophen und Gegenstrophen betont, ein ganz hinfälliger. Und wie willkürlich ist es, den ersten und zweiten Vers in je sechs Zeilen zu zerschneiden! Das sieht man schon daran, daß in v. 1 die Apposition „des Königs von Juda" zu einer besonderen Zeile gemacht wird, aber in v. 2 nicht. Außerdem sind die da abgegrenzten Zeilen, die einander korrespondieren sollen, in bezug auf die Zahl der Hebungen allzusehr verschieden, als daß ihre Korrespondenz für beabsichtigt gehalten werden

[1] EDM. BAYER, Danielstudien (1912), 7. 9. 111 usw.

könnte. Auch von Gedankenparallelismus ist bei den meisten dieser Zeilenpaare nicht die Rede. Aber werden denn die beiden „Strophen" nicht durch eine inhaltliche „Responsion" gekennzeichnet? Deswegen sind doch die Worte „Jehojakim, der König von Juda" bei BAYER gesperrt gedruckt. Auch dies wird sicherlich ohne Grund von BAYER gemeint. Denn die zweimalige Erwähnung Jojakims und seines Titels war etwas ganz Natürliches. Endlich irgendwelche „Verbalresponsion" hat BAYER selbst in seinem ersten Strophenpaar nicht gefunden.

Wie im Anfang des Buches scheinen mir auch weiterhin die „Strophen" mehr als fraglich zu sein. Ein zweites Paar von je sechs Zeilen schneidet er nämlich so heraus: v. 3 und 4 bis *mar'è* und dann die übrigen Teile von v. 4. Ferner IIIa mit vier Zeilen ist = v. 5 bis „drei Jahre lang", während der Schluß und v. 6 wieder zu vier Zeilen für die Gegenstrophe IIIb zerteilt werden, und so geht es weiter. Ich meine, daß dieses Verfahren, Strophen zu schaffen, schon in seinen einzelnen Ergebnissen sich nicht als ein natürliches erweist. Aber auch im ganzen beruht das von BAYER eingeschlagene Verfahren auf einer falschen Basis. Er meint nämlich, bei der Entscheidung darüber, ob ein literarisches Produkt zum Bereiche der Poesie gehört, folgenden neuen Untersuchungsgang wählen zu sollen: „Wir gehen von der strophischen Gliederung des Ganzen aus und erst die erkannte Strophe zerlegen wir dann in Zeilen und Stichen" (S. 10). Dieses Verfahren wäre nicht unmöglich, wenn es nur nicht den Unterschied von Abschnitten einer Prosadarstellung, Sinnstrophen und formellen Strophen ignorierte.[1] Knotenpunkte und Wendungen gibt es ja auch im Fortschritte einer Erzählung oder einer Auseinandersetzung und im Gedankengange einer Rede. Aber diese Einschnitte und Abteilungen einer Darlegung machen noch keine „Strophen" aus. Von diesen ist erst zu sprechen, wenn es sich um ein Gedicht handelt. Die Entscheidung darüber hängt aber von der Anwesenheit oder dem Fehlen der ideellen Eurhythmie und der wesentlichen Symmetrie der miteinander korrespondierenden Sätze ab. Folglich ist die poetische Form eines literarischen Produkts zu allererst festzustellen, ehe von Strophen desselben gesprochen werden kann.

Beim Buche Daniel als Ganzem kann aber von der Absicht seines Verfassers, in Stichoi mit Gedankenparallelismus und wesentlicher Symmetrie zu schreiben, nicht die Rede sein. Möglich ist nur das Urteil,

[1] Über diesen Unterschied vgl. Hebr. Rhythmik 59—62.

daß in den Gebeten, wie z. B. 2_{20-23}, 3_{33}, $4_{31b. 32}$, 9_{4-19}, worin anerkanntermaßen mannigfache Anspielungen an frühere Sätze begegnen, der poetische Rhythmus mehr oder weniger bewußt teilweise zur Geltung gebracht worden ist. Auch kann bei den prophetischen Partien (z. B. $7_{23\ 25}$, 8_{23-25}, 9_{24-27})[1] die rhetorische Prosa der Sprecher Israels wiedererkannt werden. Aber der Rahmen um diese Einzelbilder und Glanzpunkte ist aus erzählender Prosa geflochten.

2. Aber während die bis jetzt betrachteten zwei Erzählungen noch mit den Prophetenbüchern zusammenhängen und nicht sowohl in unseren Horizont treten, wenn wir nach den Produkten der hebräischen Geschichtsschreibung ausblicken, ist auch in deren eigentlichen Werken neuerdings mehrfach die poetische Form gesucht worden.

a) Dies ist dann und wann und auch noch neuerdings zunächst von einem allgemeineren, mehr kulturhistorischen Gesichtspunkt aus geschehen. Manche Gelehrte haben nämlich gemeint, daß das Epos auch in der hebräischen Literatur nicht fehlen könne. Den früheren dahin zielenden Behauptungen[2] ist schon REUSS mit hinreichender Bestimmtheit entgegengetreten.[3] Aber auch seitdem wird vom Anfang der alttestamentlichen Geschichtsbücher als von einem „Gedicht“ gesprochen.[4] Und hat diese Ansicht nicht eine Unterstützung bekommen, an die BRIGGS noch nicht gedacht hat? Früher konnte man ja auf die Tatsache hinweisen, daß die übrigen semitischen Literaturen kein Epos aufzuweisen hätten, wenn auch nur willkürlich gesagt wurde, daß die Semiten keine „poetische Gestaltungskraft“ besessen hätten.[5] Aber nun ist ja in der babylonisch-assyrischen Literatur das Gilgamesch-Epos und die Epopöe „Hadesfahrt der Ischtar“ und das „Weltschöpfungsepos“ immer genauer bekannt geworden.[6] Ist da nicht um so

---

[1] Im wesentlichen stimme ich also MARTI bei K, AT zu.

[2] Im Anschluß an HERDERS Adrastea, X. Stück und an DE WETTE sprach namentlich AUGUSTI in seinem „Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung ins AT“ (1827), 137 f. von einer „Mosaide“.

[3] ED. REUSS, Geschichte der heiligen Schriften des ATs, 2. Aufl. (1890), § 128.

[4] BRIGGS, General Introduction to the Study of Holy Scripture 1899, p. 560: „The priestly narrator begins with the poem of the Creation and the Deluge.“ Vgl. auf p. 559 „the great epic of the catastrophes of the fall and the deluge“ (2_{4}—4_{24} etc.).

[5] ED. MEYER, Geschichte des Altertums I (1884), 208 f. Dagegen sprechen ja schon die vielen Personifikationen von Himmel, Erde, Flüssen, Bäumen usw., die bei den Semiten und auch speziell den Hebräern auftreten (vgl. Stilistik 105—107).

[6] FRIEDR. DELITZSCH, Das babylonische Weltschöpfungsepos (1896), übersetzt auch

mehr anzunehmen, daß auch bei den Hebräern epische Dichtungen vorliegen?

Zur Bejahung dieser Frage kann man schon aus allgemeinen Gesichtspunkten nicht geneigt sein. Denn das Charakteristische beim Epos ist die objektive Darstellung in sich geschlossener Tatsachen, die als unter dem Einflusse von Schicksalsmächten geschehend betrachtet werden. Ein wesentliches Moment zur plastischen Darstellung der Ereignisse im antiken Epos liegt ferner darin, daß menschenartige Götter mit menschlichen Leidenschaften in ihnen auftreten, die insbesondere auch zu Liebesverhältnissen mit der menschlichen Sphäre geneigt sind, wie dies z. B. im Gilgamesch-Epos deutlich vor Augen tritt, wo die Göttin Ischtar den siegreich heimkehrenden schönen Helden Gilgamesch mit den lockendsten Tönen auffordert, doch ihr Gemahl zu werden.[1] Aber schon jene kühl objektive Darstellungsart, bei der der Dichter sich den Tatsachen mit ruhiger Betrachtung gegenüberstellt und das Auf- und Niederwogen seiner eigenen subjektiven Gefühlswelt verleugnet, fehlt in der althebräischen Literatur. Auch wo der hebräische Dichter von einem geschichtlichen Ereignis ausgeht, wie z. B. in dem Triumphlied Ex. 15_{1b}—$_{18}$, tritt bald der Ausdruck der Gedanken über das Ereignis und der von ihm angeregten Gefühle und Bestrebungen mächtig in den Vordergrund der Darstellung. Anstatt der rein-epischen Dichtung herrscht deshalb in der hebräischen Literatur die episch-lyrische und die episch-didaktische Poesie. Ferner wie sehr der mythologische Einschlag im Gewebe antiker Epen bei den Israeliten gefehlt hat, bedarf kaum einer Betonung. Ist doch auch sogar der Patriarchenreligion der Polytheismus mit Unrecht zugeschrieben worden.[2] Fehlt doch ferner sogar ein Wort für „Göttin" im hebräischen Wortschatz, und die Vorstellung von einem Liebesverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern tönt nur in einem einzigen Abschnittchen (Gen. 6_{1-4}) noch als unklarer Nachhall in die Gedankenwelt des althebräischen Schrifttums herein.

Die Hauptsache aber ist, was die direkte Vergleichung jenes babylonisch-assyrischen „Weltschöpfungs-Epos" mit der Schöpfungsdarstellung

z. B. von CARL BEZOLD in LIETZMANNS kleinen Texten, Nr. 7 (1904) oder von ROGERS in seinen Cuneiform Parallels to the OT (1912), p. 1 ff.

[1] Sechste Tafel, Kol. I: „Komm, Gilgamesch, sei (mein) Liebhaber,
Gib mir deine Frucht, ja, gib mir,
Sei du mein Gemahl, ich dein Weib!"

[2] Über diesbezügliche Behauptungen von B. D. EERDMANS und G. JAHN vgl. meine Geschichte 173—77. Die „Volksreligion" ist eine Sache für sich.

des esoterisch-priesterlichen Pentateucherzählers (Gen. $1_1 - 2_3$) über die zur Erörterung stehende Frage lehrt. Jene keilschriftliche Darstellung beginnt aber nach der neuesten wörtlichen Übersetzung[1] mit folgenden Zeilen:

1 „Als oben der Himmel (noch) nicht genannt,
2 unten die Veste (?) mit Namen (noch) nicht gerufen war,
3 (vielmehr) nur Apsû, der Uranfängliche, ihr Erzeuger,
4 Mummu (und) Tiâmat, die sie (die Götter) alle gebar,
5 (als) ihre Wasser in eins sich mischten,
6 (als) ein Gefild sich (noch) nicht gebildet hatte, eine Sumpfinsel (?) sich nicht fand,
7 als die Götter (noch) nicht existierten, kein einziger,
8 (als) ein Name (noch) nicht gerufen, Lose (noch) nicht [bestimmt waren],
9 da wurden gebildet die Götter inmitten des [Himmels ?]:
10 Laḫmu und Laḫamu traten ins Dasein.“[2]

Diese Zeilen lassen in den meisten Paaren Gedankenparallelismus erkennen. Aber ihn in den Sätzen der althebräischen Schöpfungsdarstellung finden zu wollen, wäre nicht nur die reine Künstelei, sondern eine volle Unmöglichkeit. Die aufeinanderfolgenden Sätze von Gen. $1_1 - 2_3$ haben weiter keine Absicht, als die hintereinander kommenden Akte zum Ausdruck zu bringen. Also kann wenigstens aus diesem für die hebräische Poesie grundlegenden Gesichtspunkt nicht davon die Rede sein, daß in der esoterisch-priesterlichen Schöpfungsdarstellung ein „Gedicht“ vorliege, wie BRIGGS ohne irgendwelche Beweisführung behauptet.

b) Aber in der neueren Zeit ist auch aus „metrischem“ Gesichtspunkt gemeint worden, daß Geschichtsbücher der Hebräer in den Bereich der Poesie aufgenommen werden könnten. Dies ist in der Fortsetzung der „Metrischen Studien“ von SIEVERS geschehen. Da hat er in Bd. II (1904) zunächst die ganze Genesis als eine metrisch geformte Darstellung aufzeigen zu können gemeint. Aber wie ist dieses Experiment ausgefallen? Der Anfang dieser metrischen Zeilen lautet so:

v. 1, Z. I בראשית ברא ‹יהוה› אלהים את השמים ואת הארץ
v. 2, Z. II והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום
v. 3, Z. III ורוח אלהים מרחפת על פני תהום (3) ויאמר ‹יהוה› אלהים
v. 4, Z. IV יהי אור ויהי אור (4) וירא ‹יהוה› אלהים
Z. V את האור כי טוב ויבדל ‹יהוה› אלהים בין האור ובין החשך
v. 5, Z. VI ויקרא ‹יהוה› אלהים לאור יום ולחשך קרא ליל[ה]

[1] Von A. UNGNAD bei GRESSMANN, Altorientalische Texte (1909), 5 f. Die bei S. LANDERSDORFER, Die Kultur der Babylonier und Assyrer (1913), 198 gegebene ist etwas freier.

[2] Auf diesen Gott und diese Göttin folgt dann in Zeile 12 das zweite Götterpaar Anšar (Ἄσσωρος) und die Kisar (Κισσάρη) usw.

v. 6, Z. VII	ויהי ערב ויהי בקר יום אחד (6) ויאמר ‹יהוה› אלהים
Z. VIII	יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים
v. 7, Z. IX	ויעש ‹יהוה› אלהים את הרקיע ויבדל בין המים
Z. X	אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע
v. 8, Z. XI	ויהי כן (8) ויקרא ‹יהוה› אלהים לרקיע שמים
v. 9, Z. XII	ויהי ערב ויהי בקר יום שני (9) ויאמר אלהים יקוו המים
Z. XIII	מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה
v. 10, Z. XIV	ויהי כן (10) ויקרא ‹יהוה› אלהים ליבשה ארץ
Z. XV	ולמקוה המים קרא ימים וירא ‹יהוה› אלהים
v. 11, Z. XVI	כי טוב (11) ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע
Z. XVII	‹ו›עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן
v. 12, Z. XVIII	ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עשה פרי
Z. XIX	אשר זרעו בו למינהו וירא ‹יהוה› אלהים כי טוב
v. 13, Z. XX	ויהי ערב ויהי בקר יום שלישי (14) ויאמר אלהים יהי מארת

Die schärfste Verurteilung dieser „metrischen“ Herrichtung der Genesis und speziell ihres ersten Abschnitts $1_1—2_3$ hat SIEVERS unbewußt selbst gegeben, indem er weitläufig berichtet (§ 2 und 65), wie er zu der vorgelegten metrischen Auffassung des Textes gekommen ist. Er habe sich „einer Rechnung“ gegenüber befunden, „die so lange nur durch geduldiges Hinundherprobieren und etwa den Einfall eines glücklichen Augenblicks gefördert werden konnte, bis aus dem Chaos der verschiedenen Tatsachen und Möglichkeiten gewisse feste Punkte soweit deutlich hervortraten, daß man von ihnen aus systematisch weiter rechnen konnte“. Also nicht nach den Eigenschaften des Textes, die nach literarischer Überlieferung und neueren Forschungsergebnissen als Kennzeichen eines poetischen Produktes der hebräischen Literatur gelten können, hat er über die poetische Form des Genesiswortlauts geurteilt. Vielmehr ist er an ihn mit der Voraussetzung gegangen, daß er ein dichterisches Gebilde darstelle, wenn er auch nicht dessen grundlegliche Eigenschaften besitze. Er hat ja den Text nicht zuerst daraufhin untersucht, ob in ihm Gedankenparallelismus und eine wesentliche Symmetrie der darnach miteinander korrespondierenden Zeilen zu finden sei. Wenn er diesen natürlichen und notwendigen Weg beschritten hätte, würde er von der Meinung, daß er es in Gen 1_1 ff. mit einem poetisch geformten Literaturprodukt zu tun habe, schon nach der Lektüre der ersten Zeilen zurückgekommen sein. Denn die Sätze dieses Textes erzählen und beschreiben nur die aufeinanderfolgenden Momente eines Vorgangs. Sie

geben aber keinen Anlaß zu dem Urteil, daß ihr Verfasser mit Bewußtsein nach ideeller Eurhythmie der aufeinanderfolgenden Sätze gestrebt habe. Wie leicht kann das gerade bei der Schöpfungsdarstellung Gen 1_1—2_3 konstatiert werden, da zu dieser ja eine poetische Parallele vorliegt! Sie findet sich bekanntlich in Ps 104. Da beobachtet man das Streben nach Gedankenparallelismus schon in v. $1b\alpha\beta$ und oftmals weiterhin.[1]

Aber was dem Text von Gen 1_1—2_3 an den anerkannten Eigenschaften eines poetischen Produktes der Hebräer fehlt, das meint SIEVERS seinerseits auf andere Weise ersetzen zu können. Er sah, wie er in § 65 erzählt, daß in der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht sonst oft Zeilen mit sieben Hebungen[2] auftreten, und nun fand er, daß auch in Gen 1_1 ff. sich „diese Form an vielen Stellen ohne erheblichen Zwang durchführen ließ, wenn man nur diesem Texte (wie den übrigen Siebenertexten der Genesis) die Freiheit des Enjambements in reichlichem Maße zugestand“ (S. 233 f.). Nun kommen ja Fälle von Enjambement in poetischen Texten der Hebräer vor (s. Jahrg. 1917/8, S. 175[1]), indem z. B. die Worte „auf Zion, meinem heiligen Berge“ eine neue Gedichtszeile bilden. Aber darf eine Erscheinung, die sonst eine seltenere Ausnahme darstellt, zu einer weithin herrschenden Regel gemacht werden? Man vergleiche in der oben angeführten Probe bei Z. V den Anfang „das Licht“; bei Z. X den Anfang „das unter dem Firmament“; bei Z. XIII den Anfang „unter dem Himmel“; bei Z. XVI den Anfang „daß es gut“; bei Z. XVII den Anfang „und Fruchtbaum“, und gleich darauf in v. 14—19 läßt SIEVERS Zeilen beginnen mit „am Firmament der Himmel“; „und zu Festzeiten“; „Licht zu spenden auf der Erde“; „die beiden großen Lichtträger“. Also da läßt er vier Zeilen hintereinander mitten in einem Satze anfangen. Wird darin nun die Absicht des Darstellers erkannt oder verkannt? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Soviele Zeilenanfänge durch Enjambement zu schaffen, wäre Unnatur, ganz abgesehen davon, daß dabei von einem Streben nach Gedankenparallelismus der aufeinanderfolgenden Zeilen am wenigsten die Rede sein könnte.

Indes SIEVERS meint ja, Zeilen von je sieben Hebungen herstellen zu müssen. Nun erstens wäre dies schon deswegen nicht nötig, weil der Darsteller kein „glattes Metrum“ erstrebt zu haben braucht, da auch

[1] Wie deutlich läßt sich der Unterschied zwischen einer Schöpfungsdarstellung in Prosasätzen und einer poetisch geformten Darstellung desselben Gegenstandes auch bei Vergleichung von Gen 1_1—2_3 mit Ps 8_5 ff. 33_{6-9} Prv 8_{24-29} beobachten!

[2] SIEVERS spricht da von „Siebener“. Ich schlage „Heptaictus“ vor.

in — anderen — Dichtungen ungleichhebige Zeilen begegnen[1] und SIEVERS selbst (I, § 98) „der hebräischen Dichtung die Anwendung von Wechselmetris im Prinzip zugesteht", er auch die Priesterschrift in Gen. 5_1 ff. zwischen Zeilen mit sieben, acht und sechs Hebungen wählen läßt. Zweitens wie will er in 1_1 ff. das glatte Metrum von „Siebenern" herstellen? Nun hauptsächlich dadurch, daß er in vielen Zeilen den Gottesnamen Jahwe vor Elohim einschiebt. Darin liegt aber mehr als bloß eine Schwierigkeit. Er will also annehmen, daß in 1_1—2_3 ursprünglich der Doppelname Jahwe-Elohim gebraucht gewesen sei. Deshalb schreibt er diesen vorausgesetzten ursprünglichen Wortlaut von 1_1—2_3 einem Jα zu, von dem er auch die Hauptmasse der Paradiesgeschichte ableitet. Er muß aber sofort selbst hinzufügen (II, S. 235), daß „dieselbe Quelle Jα nach der Paradiesgeschichte zu dem einfachen Jahwe übergeht". Er kann auch keinen Grund angeben, weswegen dieser Doppelname bis zur Paradiesgeschichte gebraucht und dann fallengelassen worden wäre. Trotzdem meint er, daß in dem Doppelnamen, den er doch für 1_1—2_3 einfach seiner eigenen metrischen Auffassung zuliebe vorausgesetzt hat, „ein traditionelles Element stecke, das dann auch die ursprüngliche Fassung des ersten Schöpfungsberichts von P beeinflußt haben könnte". In diesen Annahmen können aber nur grundlose Hypothesen gesehen werden. Dagegen ist die Anschauung, die über das Auftreten der Doppelbezeichnung „Jahwe-Elohim" in 2_{4b}—3_{24}[2] meist gehegt wird, eine wohlbegründete Annahme. Denn es ist verständlich, daß hinter dem Abschnitt 1_1—2_3, wo nur Elohim auftritt, für den Leser und Hörer die Meinung abgewehrt werden sollte, daß mit der Bezeichnung „Jahwe" eine andere göttliche Größe eingeführt werden könne, und daß deshalb im ersten Abschnitt der Quelle, die das bloße „Jahwe" gebrauchte, die Zusammenstellung „Jahwe-Elohim" gewählt wurde.[3] Bei dieser Auffassung vom Zwecke der zusammengesetzten Gottesbezeichnung „Jahwe-Elohim" stimmt auch 1_1—2_3 als Anfang der priesterlichen Pentateuchquelle mit ihrer Fortsetzung in 5_1 ff. usw. hinsichtlich der Gottesbezeichnung zusammen, und das ist doch auch eine sehr natürliche Annahme.

---

[1] Ex $15_{2b\alpha\beta}$ mit zwei und drei Hebungen usw. in Hebr. Rhythmik 50 f.

[2] Abgesehen vom Gespräch zwischen Schlange und Weib, wo „Jahve", wie z. B. in der Fabel mit den Bäumen (Ri 9_{8-15}), vermieden ist.

[3] Vgl. die ganze Diskussion darüber gegenüber DAHSE und anderen in „Die moderne Pentateuchkritik usw." (1914), 23. 52 ff. 98 f.

Wo ferner auch diese nicht objektiv begründete Einschaltung von „Jahwe“ nicht ausreichend war, um glatte „Siebener“ herzustellen, wird Elohim ausgeschaltet. Dies geschieht zuerst in 1 2 hinter *rû^a^ch.* Also diese Größe soll ohne genauere Bestimmung dagestanden haben. Das ist schon an sich ohne alle Wahrscheinlichkeit, und was soll das Wort dann geheißen haben? Zum zweiten Male soll Elohim in v. 9a gestrichen werden. Da soll bloß gesagt sein: „Und er sprach.“ Welche Verletzung des offenbaren und anerkannten Stilcharakters dieser Schöpfungsdarstellung! Derselbe liegt doch hauptsächlich auch in der regelmäßigen Beibehaltung einer einmal geprägten Ausdrucksweise. Das verleiht dieser Darstellung den gemessenen Schritt und feierlichen Ton, durch den sie sich auszeichnet und der in so natürlicher Harmonie mit der Erhabenheit des dargestellten Gegenstandes steht. Nun heißt es in den mit v. 9 korrespondierenden Sätzen vorher und hinterher „und Gott sprach“ (v. 3a 6a 9a 11a 14a 20a 24a 26a). Von dieser Reihe, die die gleichmäßige Einleitung zu einem neuen von den acht Schöpfungswerken bildet, soll das dritte und vierte und fünfte Glied herausgenommen und umgestaltet werden dürfen? Aber auch das sind noch nicht genug Mittel, um lauter „Siebener“ zu schaffen. Zu demselben Zwecke muß auch noch *wîhî* „und es (das Firmament) sei!“ aus v. 6b ausgeschaltet werden. Ebenso muß das erste Wort „Frucht“ und „nach seiner Art“ in v. 11b weichen, während doch hauptsächlich der letztere Satzbestandteil ganz dem Streben des Darstellers nach Genauigkeit der Einzelbestimmung entspricht. Am allerwenigsten kann der Ausdruck „nach seiner Art“ am Ende von v. 12a gestrichen werden, weil er die Einrichtung betont, daß der Same einer Pflanze je nach deren Spezies eigentümlich ist. Zum größten Unglück erreicht SIEVERS mit alledem nur scheinbar sein Ziel, in Gen 1 1 ff. glatte Siebener nachzuweisen. Denn in der von ihm herausgeschnittenen Z. V macht der zweisilbige Ausdruck *ûbên* nach dem mir richtig scheinenden Gesetze (Hebr. Rhythmik 33) eine Hebung aus, und deshalb würden acht Hebungen in dieser von ihm hergestellten Zeile sein, wie auch Z. XX sogar nach Streichung von Elohim noch neun Hebungen enthalten würde.

Folglich kann es nicht für irgendwie begründet angesehen werden, daß die priesterliche Pentateuchquelle mit der Absicht geschrieben worden sei, metrisch geformte Texte darzubieten.[1]

---

[1] W. EICHRODT, Die Quellen der Genesis untersucht (1916), S. 2 begnügt sich mit

23. 12. 19.

c) Vielleicht aber ist der Versuch, in den Pentateuchschichten poetisch geformte Niederschriften nachzuweisen, beim Jahwisten besser gelungen. Von dessen Werk ist der Anfang (Gen **2** $_{4\,b}$ ff.) nach SIEVERS II, 6 ff. in Zeilen von dieser Art geschrieben:

ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים	v. 4 b, Z. I
וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ	v. 5, Z. II
וכל עשב השדה טרם יצמח	Z. III
כי לא המטיר יהוה אלהים על הארץ	Z. IV
ואדם אין לעבד את האדמה	Z. V
ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה	v. 6, Z. VI
וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה	v. 7, Z. VII
ויפח באפיו נשמת חיים	Z. VIII
ויהי האדם לנפש חיה	Z. IX
ויטע יהוה אלהים גן בעדן מקדם	v. 8, Z. X
וישם שם את האדם אשר יצר	Z. XI
ויצמח יהוה אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה	v. 9, Z. XII
וטוב למאכל ועץ החיים ⟨ו⟩בתוך הגן ⟨ועץ⟩ הדעת טוב ורע	Z. XIII
ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד	v. 10, Z. XIV
והיה לארבעה ראשים	Z. XV
שם ⟨הנהר⟩ האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה	v. 11, Z. XVI
אשר שם הזהב (12) וזהב הארץ [ההיא] טוב שם הבדלח ואבן השהם	v. 12, Z. XVII
ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש	v. 13, Z. XVIII
ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור	v. 14, Z. XIX
והנהר הרביעי הוא פרת	Z. XX

Von diesen Zeilen bezeichnet SIEVERS die meisten als vierhebige, während Z. VI, XII und XIII als siebenhebig, Z. XIV als sechshebig, Z. XV als dreihebig, Z. XVI—XIX als achthebig und endlich Z. XX wieder als vierhebig hingestellt wird. Sehen wir nun vor allem zu, ob diese „metrische" Beurteilung richtig ist!

Um v. 4 b zu einem Vierheber zu machen, läßt SIEVERS nicht bloß selbstverständlich mit Recht *elohîm* weg, sondern spricht er auch dem Inf. constr. *ʿasôth* die Geltung als einer Hebung ab. Dies ist ebenso selbstverständlich ein Gewaltakt. Also besitzt Z. I vielmehr fünf Hebungen. Ferner Z. II ist kein Vierheber, sondern hat sechs Hebungen, denn das zweisilbige *wekhōl* bildet eine Hebung und ebenso selbstverständlich *jiheje*.

---

der bloßen Behauptung, daß „die Anwendung des metrischen Prinzips (bei SIEVERS) zu willkürlich und einseitig" sei. Behauptungen ohne Beweise besitzen aber keinen Wert.

Beide Worte können nicht mit SIEVERS der Hebungsfunktion beraubt werden.[1] Sodann Z. III besitzt fünf Hebungen. Erst in Z. IV begegnet ein Vierheber und ein solcher ist auch Z. V. Weiterhin wird v. 6 in Z. VI als ein störender Siebener bezeichnet. Aber er läßt sich, wenn die ja mögliche Annahme eines Enjambement (s. o. S. 30) hier einmal gemacht wird, in zwei Zeilen von vier und drei Hebungen zerlegen, und solche Parallelzeilen kommen ja sonst vor (Hebr. Rhythmik 48). Also bis jetzt ist an v. 6 noch nichts beobachtet, weshalb er nicht in die Pentateuchschicht mit vierhebigen Zeilen passen würde. Indes SIEVERS (§ 66) meint ja, von v. 6 behaupten zu können, daß dieser „den natürlichen Zusammenhang zwischen *w*^{e}*'adam 'ajin la*ʿ^{a}*bod eth-ha'adama* (v. 5d) und *wajjiṣer jahwe eth-ha'adam* etc. (v. 7) aufhebt, auch sachlich in einem sonderbaren Gegensatz zu *ki lo' himṭir jahwe* ʿ*al-ha'areṣ* steht“. Aber inwiefern soll denn der Satz „und ein Nebel stieg auf usw.“ (v. 6) den natürlichen Zusammenhang der Sätze von v. 5–7 zerreißen? In v. 5 war ja ein zweifacher Mangel bemerkt, der das Entstehen von Pflanzenwuchs bis dahin verhindert hatte: der Mangel an Regen (5c) und die Abwesenheit des Menschen, der den Ackerboden hätte bebauen können (5d). Die Beseitigung des ersteren Mangels wird nun in v. 6 erwähnt und die Abstellung des anderen Mangels wird in v. 7 erzählt. Folglich ist es keineswegs richtig, was SIEVERS II, 242 behauptet, daß die in v. 6 enthaltene Aussage „den natürlichen Zusammenhang zerreiße“. Und steht die Aussage „und ein Nebel stieg auf usw.“ in einem „sonderbaren Gegensatz“ zu „denn Jahwe hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde“? Nein, denn die Aussage „und ein Nebel stieg auf von der Erde und tränkte usw.“ enthält eine Brachylogie, die nicht wenige Parallelen im Althebräischen besitzt, wie z. B. in Gen 15 $_{8}$ f. der vermittelnde Gedanke „daran sollst du erkennen“ als selbstverständlich übergangen ist. So ist natürlich auch in 2 $_{6}$ gemeint: und ein Nebel stieg andauernd auf und tränkte dabei sowie beim selbstverständlichen Sichwiedersenken die ganze Oberfläche der Ackererde. Auch deshalb ist nicht mit PAUL HAUPT (Am. Oriental Soc. Proceedings 1896,

[1] E. WEBER, Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis (in ZAW 1914 81 ff.), 85 löst durch Unterdrückung des „und“ am Anfange von v. 5a den Satz aus seinem Zusammenhang und streicht ohne jede Grundangabe (S. 84) בארץ am Ende, während er doch das entsprechende על־הארץ in 5c stehen läßt. Das ist unzulässige Textkritik um des Metrums willen. Im übrigen schließt er sich wesentlich an SIEVERS an, gilt also die folgende Kritik zugleich auch ihm.

160) die Präposition *ʿal* „auf, über" als Original für *min* „von" zu vermuten.[1]

Doch beurteilen wir nun weiter die von SIEVERS hinter 2 $_6$ gefundenen Gedichtszeilen!

In v. 7 gelangt er nur so zu einem Vierheber, daß er das Wort *ʿaphar* „Staub" beseitigt. Die Operation ist grammatisch möglich, weil das Verb *jaṣar* in 2 $_{19}$ wirklich mit der Präposition *min* vor dem Material konstruiert ist, aber sie ist nicht wahrscheinlich richtig. Denn wenn zuerst bloß gesagt gewesen wäre, daß der Mensch aus Ackererde gebildet worden sei, so würde nicht recht erklärlich sein, wie zu „bis zu deiner Rückkehr zur Ackererde, denn von ihr bist du genommen" (3 $_{19}$ a) noch gefügt worden wäre „denn *ʿaphar* (Staub) bist du usw." (19 b). Diese Doppeltheit der Angabe erklärt sich am leichtesten daraus, daß die alte Anschauung war, der Mensch sei „aus Staub (*ʿaphar*) von der Acker-

---

[1] Die Aussage *weʾêd* etc. (v. 6) würde nur dann in einem „sonderbaren Gegensatz" zu dem in v. 5 c erwähnten Regen stehen, wenn *ʾêd* nicht die Bedeutung „Nebel oder Dunst" besäße. Dies will ja z. B. GUNKEL im HK 1909, S. 5 mit den Worten begründen, daß „der Nebel die Erde wohl befeuchtet, aber sie nicht tränkt". Also deshalb, weil für „befeuchten" der metaphorische Ausdruck „tränken" gewählt ist, darf hier dem *ʾêd* die Bedeutung „Nebel" abgesprochen werden? Das ist selbstverständlich kein Grund. Das Wort *ʾêd* kann aber nach seinem möglichen Zusammenhang mit dem arab. *ʾijâd(un)* „das, was irgendeine Sache schützt: Zuflucht, Schleier, Luft etc." den Sinn von Nebelschleier oder Nebel besitzen, und es besitzt diesen Sinn auch in Hi 36 $_{27}$ ganz wahrscheinlich. In Gen 2 $_6$ paßt aber gerade diese Bedeutung, weil durch das Aufsteigen des *ʾêd* der Mangel an Regen beseitigt werden soll. Die Aussage von Gen 2 $_6$ würde nur dann nicht passen, wenn *ʾêd* hier nach dem assyrischen *edû* „Flut, Wogenschwall" gedeutet würde. Dies geschieht ja z. B. bei A. H. SAYCE in seinem Aufsatz „The Rivers of Paradise" (Expos. T. 1905/6, 469), aber in 2 $_6$ handelt es sich nicht um das Paradies. Mit „Flut" wird dort *ʾêd* auch von KAUTZSCH in K, AT; GUNKEL; JOH. THEIS im *Pastor bonus* 1910/11; H. WEINHEIMER in ZAW 1912, 34; PROCKSCH 1913 z. St. gedeutet. Indes abgesehen von der schon erwähnten Nichtkorrespondenz von „Regnen" und „Flut oder Wogenschwall" ist es auch methodisch falsch, den Sinn eines hebräischen Wortes direkt aus dem Bab.-Assyrischen zu entnehmen. Denn gleichklingende Worte haben in den semitischen Sprachen oft differierende Bedeutungen, wie z. B. vom bab.-assyr. *nabâṭu* das Kausativ „glänzen machen" heißt, aber im Hebräischen das Kausativ von ebendemselben Verb die Bedeutung „blicken, sehen" besitzt. Ferner paßt auch das Objekt des Tränkens, nämlich „die ganze Oberfläche der Ackererde" nicht natürlicherweise zu der neuen Deutung „und ein Strom brach hervor". Weshalb aber mag schon die LXX den Ausdruck *ʾêd* mit „Quelle" übersetzt haben? Dies ist durch die schon erwähnte brachylogische Ausdrucksweise „und ein Nebel stieg andauernd auf von der Erde und tränkte usw." veranlaßt worden. Aber unter den vielen Arten von Brachylogien, die in meiner Stilistik 222 ff. erläutert worden sind, ist auch der Fall von Gen 2 $_6$ durch mehrere Analogien beleuchtet worden.

erde" gestaltet worden ($2_{7\,a\alpha}$). Dann war aber $7a\alpha$ von vornherein ein Fünfheber. — Ferner in 8a (Z. X) zählt SIEVERS vier Hebungen, aber es sind fünf, weil jahwe eine Hebung bildet, da die Vermeidung des Zusammentreffens zweier Hebungen kein Gesetz der hebräischen Rhythmik ist.[1] — Sodann v. 9 zerlegt SIEVERS in zwei Siebener, indem er den ersten hinter למראה abschneidet, also den eng damit verbundenen Satzteil „und gut zu essen" unnatürlicherweise davon trennt. Auch die darauffolgenden Worte geben nur dann einen Siebener, wenn man mit ihm die zwei Hebungen „und den Baum des Lebens" als eine spätere Einschaltung betrachtet. Aber diese Ansicht bleibt, obgleich sie von mehreren gebilligt wird, doch immerhin fraglich.[2] — Aus v. 10 schneidet SIEVERS einen Sechsheber und einen Dreiheber heraus. Aber natürlicherweise würden die beiden Hälften je fünf Hebungen enthalten, wenn es sich überhaupt um Verse handelte. — v. 11 bis Chawîla wird auf acht Hebungen gebracht, indem zuerst הנהר eingeschaltet wird, und doch ist dies überflüssig, weil האחד natürlich auf das direkt vorher erwähnte *rašîm* „Hauptarme" sich bezieht. Dann soll mit „wo das Gold ist" eine neue Zeile beginnen. Aus v. 12 wird ההוא gestrichen, obgleich dies einfach notwendig ist, weil das bloße הארץ zu unbestimmt sein würde. — v. 14 bis אשור enthält auch nicht acht Hebungen, weil הוא keine bildet, und wenn es bei SIEVERS eine bilden soll, dann vorher Z. XVI nicht acht, sondern neun Hebungen besäße.

Also auch bei v. 7–14 ist die „metrische" Beschaffenheit, die ihnen von SIEVERS zugeschrieben wird, zum guten Teile unbegründet. Natürlich aber würde, auch wenn sie durchaus korrekt wäre, dadurch noch nicht der poetische Charakter von Gen $2_{4\,b-14}$ erwiesen sein. Oder zeigen die Sätze dieses Abschnittes ein Streben nach Gedankenparallelismus? Nein, diese Sätze sprechen nur aus, was in Wirklichkeit nacheinander geschah oder nebeneinander bestand, bezw. fehlte.

Übrigens hat sich bei der Untersuchung von $2_{4\,b-14}$ ergeben, daß aus v. 9 nur in wenig natürlicher Weise zwei Siebener gemacht worden sind. Viel leichter würden aus 9a sich zwei Vierheber und aus 9b ein Dreiheber und ein Vierheber machen lassen. Folglich läßt, wie vorher

[1] Vgl. die Erörterung darüber in Hebr. Rhythmik 29. 40 f.

[2] Auch KAUTZSCH in K, AT hat sich nicht positiv dafür erklärt. M. ENGEL, Wirklichkeit und Dichtung (1907), 152, J. FELDMANN, Paradies und Sündenfall (1913), 46 f. und MURILLO, El Génesis (1914), 269 sprechen dagegen. PROCKSCH, Die Gen. (1913), 24 sieht vielmehr den Baum der Erkenntnis als sekundäre Zutat an, was aber auch nicht richtig ist.

nicht in v. 6, so auch nicht in v. 9 sich ein Beweis für eine Siebener-Partie innerhalb der jahwistischen Pentateuchschicht konstatieren.[1] Ferner sind die Achtheber, die von SIEVERS in v. 11–14 gefunden werden, gemäß dem obigen Nachweis zum Teil unsicher und zum Teil könnten sie zu Vierhebern zerteilt werden, wenn das bei SIEVERS anderwärts so viel angenommene Enjambement (s. o. S. 30) auch hier zur Geltung gebracht würde. Damit wird also auch die Achtheber-Quelle an diesem Orte verstopft.[2]

Das soeben erwähnte Nebenergebnis der SIEVERSschen Versifizierung der Genesis, deren Zerteilung in „Unterfäden", wird auch von PROCKSCH als unbegründet bezeichnet, denn die Elemente dazu seien „zu selten und zerstreut, als daß sie zur Annahme älterer literarischer Quellenfäden in den Hauptquellen ausreichen" (Gen, S. 8). Aber auch er nimmt an, daß „mindestens viele Kapitel der Genesis ursprünglich metrisch zu lesen sind" (ebenda). Dies meint er z. B. in bezug auf das bekannte elohistische Kapitel 20. Deswegen sei auch davon ein Teil der von ihm angenommenen metrisch gebauten Zeilen einer Nachprüfung unterworfen!

ויסע משם אברהם ארצה הנגב ויגר בגרר	v. 1,	Z. I
ויאמר אברהם אל שרה אחתי היא	v. 2,	Z. II
וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה		Z. III
ויבא אלהים אל אבימלך	v. 3,	Z. IV
בחלום הלילה ויאמר לו הנך מת		Z. V
על האשה אשר לקחת		Z. VI
והיא בעלת בעל (4) ואבימלך לא קרב אליה	v. 4,	Z. VII
ויאמר אדני הגם רשע תהרג		Z. VIII
גם צדיק (5) הלא הוא אמר לי אחתי היא	v. 5,	Z. IX
וגם היא אמרה אחי הוא		Z. X
בתם לבבי ובנקין כפי עשיתי זאת		
ויאמר אליו האלהים	v. 6,	Z. XI
גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת		Z. XII

[1] SIEVERS unterscheidet (II, S. 3) einen J α, β, γ, δ, ε; einen E α, γ, δ und einen P α, β, δ, ζ, η, $\varkappa$.

[2] Die Nebenbehauptung von SIEVERS, daß er in den anerkannten Hauptschichten der Genesis „vierzehn Unterfäden" metrisch unterscheiden könne, hat auch bei anderen Kritikern lauten Widerspruch gefunden: ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), VII, der mit Recht daran Anstoß nahm, daß die Ergänzer der angeblichen Dichtungen ein anderes Metrum gewählt haben sollen, wie wenn Ergänzer Homers sich jambischer Verse bedient hätten; BUDDE, Geschichte der althebräischen Literatur (1906), 31; GUNKEL im HK zur Gen. (1909), XXIX.

Z. XIII	ואחשך גם אנכי אותך
Z. XIV	מחטו לי על כן לא נתתיך לנגע אליה
v. 7, Z. XV	ועתה השב אשת האיש
Z. XVI	כי נביא הוא ויתפלל בעדך [וחיה] ואם אינך משיב
Z. XVII	דע כי מות תמות
v. 8, Z. XVIII	אתה וכל אשר לך (8) וישכם אבימלך בבקר
Z. XIX	ויקרא לכל עבדיו
Z. XX	וידבר ⟨אבימלך⟩ את כל הדברים האלה באזניהם
Z. XXI	וייראו האנשים מאד •

In diesem Texte findet PROCKSCH eine „Mischung von Langversen (Sechser) und Kurzversen (Vierer und Dreier)“. Aber erstens enthält Z. I sieben Hebungen, Z. II fünf Hebungen, da היא in Pausa steht (Hebr. Rhythmik 33), Z. VIII ebenfalls fünf Hebungen, Z. XVI und XVII je sieben Hebungen. Zweitens wie sind diese Zeilen textkritisch entstanden? In Z. I ist „zwischen Qadeš und Šur“ weggelassen.[1] Ferner in v. 7a (Z. XVI) wird וחיה „und lebe!“ mit SIEVERS als „sachlich richtig, aber metrisch überschüssig“ und daher als möglicher Zusatz bezeichnet. Indes bei der einfachen Darstellungsart der Alten ist nicht wahrscheinlich, daß die Wirkung der Fürbitte und der Gegensatz zum folgenden „du wirst sterben“ unausgesprochen gelassen worden wäre. Endlich in Z. XX soll Abimelech des „Metrums“ halber noch einmal eingesetzt werden, obgleich dieser Name erst wieder am Anfange von v. 8 erwähnt und außerdem selbstverständlich war. Drittens ein bedenklicher Umstand ist auch dies, daß bei der Herstellung dieser Zeilen das Enjambement wieder (s. o. S. 30) eine große Rolle spielt: allermindestens in Z. V, VI und IX. Viertens aber die Hauptsache ist auch hier, daß die so abgeschnittenen Zeilen keine Sätze enthalten, in denen sich irgendwelches Streben nach Gedankenparallelismus beobachten ließe. Der Darsteller hat in diesen Zeilen geradezu nirgends ein Bewußtsein davon bekundet, daß die Eigenart der althebräischen Poesie wesentlich auf der ideellen Eurhythmie beruht. Und was soll fünftens die diesem Texte zugeschriebene Abwechslung zwischen langen und kurzen Zeilen besagen? Beim elegischen Rhythmus kennt man den darin veranschaulichten psychologischen Vorgang, das darin zu Tage tretende Auf- und Abwogen

[1] SIEVERS II, 51 hat diese Worte doch wohl richtig beibehalten, die auch die LXX bietet. Aber dann hat SIEVERS ויגר בגרר als eine verstümmelte zweite Zeile betrachtet. Also die „metrische“ Aufteilung von v. 1 erzeugt Schwierigkeiten.

der Seelenstimmung (s. Jahrg. 1917/8 S. 148). Aber was soll bei Kap. 20 die in dem angenommenen Wechsel von Langvers und Kurzvers ausgeprägte Idee sein? Nach meiner Ansicht ist sie unauffindbar und das Schlußurteil kann doch nur dieses sein, daß eine selbstverständliche Folge von längeren und kürzeren Aussagen, wie sie natürlicherweise in jeder Erzählung auftritt, zu einem dichterischen Schema gemacht worden ist, indem längere Zeilen auch durch Zuhilfenahme des Enjambement geschaffen werden.

Richtig wird es sein, noch bei Kap. 36 zu prüfen, ob es SIEVERS gelungen ist, auch den Text eines Geschlechtsregisters in metrisch gebaute Zeilen zu verwandeln. Sie sehen so aus:

ואלה תלדות עשו הוא אדום	v. 1, Z. I
עשו לקח את נשיו מבנות כנען את עדה בת אילון החתי	v. 2, Z. II
ואת אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי (3) ואת בשמת בת ישמעאל אחות נביות	Z. III
ותלד עדה לעשו את אליפז ובשמת ילדה את רעואל	v. 4, Z. IV
ואהליבמה ילדה יעוש ואת יעלם ואת קרח	v. 5, Z. V
אלה בני עשו אשר ילדו לו בארץ כנען	Z. VI
(6) ויקח עשו את נשיו	v. 6, Z. VII
ואת בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו ואת ‹כל› מקנהו	Z. VIII
ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען	Z. IX
וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו (7) כי היה רכושם רב	v. 7, Z. X
משבת יחדו ולא יכלה ‹ה›ארץ מגוריהם לשאת אתם מפני מקניהם	Z. XI
וישב עשו בהר שעיר עשו הוא אדום ‹ויעקב ישב בארץ כנען›	v. 8, Z. XII

In diesen Gedichtszeilen sollen 3, 7, 7, 7, 6, 6, 7, 7, 7, 7, 7, 7 Hebungen enthalten sein. Aber schon in Z. I ist es fraglich, ob das auch in LXX stehende „das ist Edom" gestrichen werden darf. In Z. II würde der Akk.-Exponent את die Zahl der Hebungen nicht vermehren, aber auch ohne ihn enthält die Zeile acht Hebungen. In Z. III werden zwei Genauerbestimmungen ohne zuverlässigen Grund ausgeschaltet, aber auch trotzdem enthält die Zeile noch neun Hebungen. Z. V hat sieben Hebungen und ebenso Z. VI, also beide sind keine „Sechser". „Der unvollständige Vers 6a ergänzt sich nach $P\alpha$ 35 27b", sagt SIEVERS, S. 340. Aber wenn einer von den älteren Überlieferern des Textes dies gemeint hätte, würde er selbst die Einschaltung vollzogen haben. Z. VII enthält neun Hebungen, nicht sieben, und Z. IX ist der unbestimmte Ausdruck „in ein Land" wahrscheinlich nicht wegzulassen, sondern eher mit Peš., KAUTZSCH, GUNKEL u. a. durch Seʿîr zu ergänzen. Auch die Zerschnei-

dung der Worte von Z. XI besitzt nur ein ganz fragliches Recht und noch viel mehr die Entleerung und Ergänzung, durch die Z. XII hergestellt worden ist. — Ferner ist auch bei dieser Textpartie die Verwendung des Enjambement (in Z. III, VIII, IX und XI) sehr wenig natürlich. — Am allerstärksten aber wird die poetische Form dieser Zeilen wieder durch den gänzlichen Mangel des Strebens nach Gedankenparallelismus in Frage gestellt.

Angesichts solcher „Experimente" ist es begreiflich, daß die von SIEVERS betreffs der Genesis aufgestellten Behauptungen vielseitigen Widerspruch erfahren haben.[1] Doch hat es auch nicht an solchen gefehlt, die seine Anschauungen gebilligt und sein Verfahren für nachahmenswert gehalten haben. Inwieweit dies von PROCKSCH gilt, ist bereits bemerkt worden. Aber außerdem sind noch folgende zwei neueste Versuche zu prüfen.

E. WEBER[2] schält aus Gen. 37_{2-8a} folgende Gruppe von „sechs Langzeilen" heraus:

Z. I	v. 2,	יוסף היה את־אחיו	רעה בצאן והוא נער
Z. II	v. 5,	ויחלם יוסף חלום	ויגד אתו לאחיו
Z. III	v. 6f.,	חלום חלמתי והנה	אנחנו מאלמים בשדה
Z. IV	v. 7,	ובתוך קמה אלמתי	ותסבינה אלמותיכם
Z. V	v. 8,	ויאמרו לו אחיו	מה החלום חלמת
Z. VI		המלך תמלך עלינו	אם משול תמשל בנו

Nun soll nicht weiter darüber gesprochen werden, daß Z. 1 nicht sechs, sondern sieben Hebungen besitzt, indem והוא als zweisilbige Par-

[1] Abgesehen von dem besonderen Einwand, der schon oben S. 37, Anm. 2 erwähnt ist, wurde das Verfahren von SIEVERS auch im allgemeinen verurteilt. Besonders klar sprach sich BUDDE in seiner Geschichte der althebräischen Literatur (1906), 31 f. aus, indem er z. B. von dem „beklagenswerten Irrgang einer vor keiner Aufgabe zurückschreckenden metrischen Kunst" sprach und richtig bemerkte: „Die Voraussetzung, daß die Bücher Richter und Samuelis metrisch sein müßten, weil in so alter Zeit ungebundene Rede für dergleichen Überlieferungen nicht in Betracht kommen könne, scheitert an einer einfachen Tatsache. Denn diese ganze Gattung hebräischer Schriftstellerei hat von nüchterner, im engsten Sinne geschichtlicher Berichterstattung ihren Ausgang genommen, von Schriftdenkmälern also, für die dichterische Form nie und nirgends als verpflichtend oder geeignet gegolten hat." Mit Entschiedenheit hat auch CORNILL, Einleitung § 4 a, Nr. 6 sich gegen „eine Metrik" ausgesprochen, „die sich restlos auf den Mesastein und z. B. die ganze Genesis und ganz Samuel anwenden lasse". Ebenso bestimmt bemerkt GUNKEL im Auswahls-AT, 5. Lief. (1910), 23 f. z. B.: „Erzählungen in dieser Schlichtheit können keine streng rhythmische Gliederung besitzen", und auch GRESSMANN, Mose und seine Zeit (1913), 345 enthält eine Absage an SIEVERS und dessen etwaige Nachahmer.

[2] ERICH WEBER aaO. in ZAW 1914, 199 f.

tikel eine Hebung ausmacht (Hebr. Rhythmik 33), und daß Z. IV nur fünf Hebungen hat, wie Z. V nur vier (vgl. ebenda). Aber wie sind diese Zeilen geschaffen worden? Unter den kleinen Mitteln dieser Schöpfung ist zunächst אתו in Z. II zu erwähnen, das im Texte von v. 5 als selbstverständliches logisches Objekt fehlt und das der „Dichter" doch am wenigsten ergänzt hätte. Ferner בְּתוֹךְ in Z. IV ist ein Lapsus anstatt בְּתָוֶךְ, und dieses kommt sonst zwischen zwei Reihen vor (Gen. 15 10 etc.), ist also hier nicht wahrscheinlich statt des im Texte stehenden „in der Mitte des Feldes". Das beherrschende Prinzip dieser Literaturschöpfung ist aber die Meinung, daß dieser Traumbericht ursprünglich in glatten Sechstaktern verfaßt gewesen sein müsse, und daß im jetzigen Texte „die metrische Form verschüttet" (S. 201) sei. Jedoch in dieser Voraussetzung wagt man zuviel Änderung des Textes. Warum auch soll die Erzählung, wie sie in v. 5–8 a vorliegt, nicht möglich sein? Man überlese den Abschnitt nur wieder einmal: Und Joseph hatte einen Traum und erzählte (ihn)[1] seinen Brüdern — und sie haßten ihn noch mehr[2] —: „nämlich siehe, wir banden Garben im Felde, und siehe, meine Garbe richtete sich auf und blieb stehen, und siehe,[3] eure Garben stellten sich ringsherum und verneigten sich vor meiner Garbe". Da sagten seine Brüder zu ihm: „Sollst du etwa gar noch König über uns werden, oder uns beherrschen?" — Welcher objektive Grund darf die Meinung veranlassen, daß diese Erzählung ursprünglich in metrischer Form habe gegeben werden sollen?

Weiter beginnt er einen Abschnitt natürlich mit v. 9. Da hat er zunächst in 9 a vier und drei Hebungen. Dann läßt er das so echt hebräische ויאמר weg und findet in הנה חלמתי חלום עוד wieder vier Hebungen. Das führt ihn zu dem Urteil: „Bis auf den Traum selber ist das ganze Stück metrisch klar" (S. 205). Aber wie darf von metrischer Klarheit „des ganzen Stückes" gesprochen werden, wenn einmal hintereinander drei Sätze von wesentlich gleichviel Hebungen folgen? Wie

[1] Das logische Objekt fehlt oft im Hebräischen (Stilistik 194).

[2] Dies kann eine spätere Vorausnahme aus v. 8 b sein. Solche kurze Vorausandeutungen des Endresultates kommen aber öfters vor (Stilistik 140 f.).

[3] Diese Interjektion malt auch sonst den überraschenden Charakter einer Erscheinung. Deshalb ist diese Wiederholung von „und siehe" nicht einfach als „auffällig" (Weber 201) zu bezeichnen. Den Rhythmus aber unterbricht es nur, wenn man den metrischen Charakter des Textes voraussetzt. Folglich ist es ein bloß subjektives Urteil, daß „der Dichter der ursprünglichen Erzählung derartige dick auftragende Mittelchen der Rhetorik verschmäht hat" (Weber ebenda).

sollten ferner diese drei Sätze denn auch anders lauten, um nicht das Attribut „metrisch klar“ auf sich zu lenken? Um sodann von der metrischen Klarheit des ganzen Stückes sprechen zu dürfen, müßte ein längerer Zusammenhang dieselbe metrische Beschaffenheit zeigen. Aber das tut der nächste Satz: „Nämlich siehe, die Sonne und der Mond und elf Sterne neigten sich vor mir“ nicht. Dadurch aber wird die betreffs der vorhergehenden drei Sätzchen sofort gefaßte Vermutung, daß sie „metrisch klar“ sein wollten, als unrichtig erwiesen. Sie hat nicht das Siegel der Bewährung bekommen.[1]

Ein weiteres Motiv zur metrischen Umgestaltung der Fortsetzung jener Erzählung findet WEBER (S. 204) in der Meinung, daß das Schelten in v. $10a\beta$ nicht ursprünglich dem Vater Jakob zugeschrieben gewesen sein könne. Er sei „in der ganzen Sage als der liebende Vater gedacht, dessen eigene Ahnungen über die Zukunft des Sohnes mit dem Inhalt der Träume so ziemlich zusammenfallen“. Dies ist aber durchaus zuviel gesagt. Obgleich die Erzählung Jakob gegenüber Joseph als dem spätgeborenen Sohne der geliebten Rahel einen erklärlichen besonderen Grad von Zuneigung zuschreibt (37_2), so darf ihr trotzdem nicht die Meinung aufgebürdet werden, daß der Vater dem Sohne gegenüber ein uneinsichtiger Schwächling gewesen sei (vgl. auch 34_{30} und 49_3 f.). Vollends von den eigenen Ahnungen Jakobs über die Zukunft Josephs enthält der Text gar nichts (vgl. vielmehr 45_{26}). Folglich ist die Fortsetzung jenes „glatten Metrums“ mit „und es schalten ihn seine Brüder: Was will der Traum, den du geträumt usw.?“ schon deswegen unbegründet. Übrigens aber würden diese von WEBER hergestellten Zeilen zunächst nur je zwei Hebungen enthalten.

Schon nach der Prüfung dieser Proben muß ich der Behauptung widersprechen, daß sich aus Gen 37 eine „Viertakter-Überlieferung“ und eine „Dreitakter-Überlieferung“ herausschälen lasse. Vor diesen Poetisierungsversuchen warnt doch immer wieder die Wahrnehmung, daß die betreffenden Texte so gut wie gar kein Streben zeigen, den Gedankenparallelismus in ihren Sätzen zum Ausdruck zu bringen.

---

[1] Auch in bezug auf solche Urteile, wie WEBER eins betreffs jener drei Sätze fällt, gilt das, was JOH. HEMPEL, Die Schichten des Deuteronomiums (1914), 16 im Hinblick auf metrische Versuche von ERBT mit Recht sagt: „Taucht nur hin und wieder ein metrisch glattes Gebilde auf, so geht es nicht an, um vereinzelter Verse willen ein längeres Stück, das man ohne sie nie als metrisch betrachten würde, nun zwangsweise gleichfalls in solche aufzulösen.“

Mit besonderer Plerophorie ist neuestens JOH. HEMPEL für die Anschauungen von SIEVERS eingetreten,[1] indem er die von ihm „an der Genesis durchgeführte Analyse im wesentlichen zu den feststehenden Ergebnissen rechnet“. Infolgedessen meint er auch, daß diese Resultate bei der Verteilung der Schlußkapitel des Dtn auf die drei großen Quellenschriften „entschieden“ mit heranzuziehen seien. In Wirklichkeit aber stellt er dann nur bei 32_{48-52} einen aus diesem Abschnitt und der Parallele Num 27_{12-14} zusammengesetzten Text her und meint, darin „einen in P vertretenen Siebenerfaden mit abschließendem Doppeldreier noch relativ erkennen zu können“ (S. 100):

ויאמר יהוה אל משה עלה אל הר האברים הזה
וראה את הארץ אשר אני נתן לבני ישראל
והאסף אל עמיך כאשר יאסף אהרון אחיך
על אשר מריתם פי במרבת[2] העדת להקדישני
כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא

Diese Zeilen müssen aber als ein so unsicheres Kombinationsprodukt erscheinen, daß daraus nichts für den metrischen Charakter der priesterlichen Pentateuchquelle entnommen werden kann.[3]

Was ferner die selbständigeren Partien des Dtn anlangt, so spricht HEMPEL (S. 70) betreffs 1_6—4_8 nur von der Möglichkeit der Feststellung bestimmter Metra. Außerdem bemerkt er S. 107, daß $5_{1a\alpha}(?)_{2\ 3}$ „glatte Sechser“ darstellen, aber $1a\beta$ 4 in „Siebenern“ abgefaßt seien. Die von ihm hergestellten Zeilen sehen so aus:

ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אלהם	v. 1aα,	Z. I
יהוה אלהינו כרת עמנו ברית בחרב	v. 2,	Z. II
לא את אבתינו כרת יהוה את הברית הזאת	v. 3,	Z. III
כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים		Z. IV
שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי	v. 1aβ,	Z. V
דבר באזניכם היום ולמדתם אתם ושמרתם לעשתם	v. 1b,	Z. VI
פנים בפנים דבר יהוה עמכם בהר מתוך האש	v. 4,	Z. VII

Die ersten vier von diesen Zeilen enthalten freilich je sechs Hebungen, während Z. V und VI nur durch ein kühnes Enjambement (s. o. S. 30) in je sieben Hebungen zerschnitten werden und Z. VII nicht sieben,

---

[1] JOH. HEMPEL, Die Schichten des Deuteronomiums (1914), 15 f.

[2] Falsch gesetzt anstatt העדה (Num 27_{14}), wie vorher אברים statt 'עב.

[3] Über die „Siebener“ von P vergleiche man schon oben S. 31 f.

sondern acht Hebungen besitzt (Hebr. Rhythmik 33). Aber wenn auch die ersten vier Zeilen wirklich natürlicherweise je sechs Hebungen enthalten, sind sie deswegen auch schon als ein metrisch geformtes Gebilde gemeint? Gilt gegenüber diesem Gedanken nicht der Einwand, den HEMPEL selbst (s. o. S. 42, Anm. 1) gegenüber metrischen Produkten ERBTs erhoben hat? Daß man aber diese metrische Sonderstellung von $5_{1\,a\alpha\,2}$ und $_3$ brauche, um die erste Pluralis in v. 2 f. zu erklären, kann ich nicht für gesichert halten. Vielmehr konnte zuerst die Gesamtheit der menschlichen Bundesgenossen Jahwes, in der Mose mit dem Volke zusammengehörte, besprochen werden (v. 2 f.), und dann konnten die verschiedenen Funktionen, die beim Bundesschlusse einerseits das Volk und andererseits Mose zu üben hatten, betont werden (v. 4 f.).

Endlich auch betreffs der legislativen Teile des Dtn muß HEMPEL seine anfängliche Erwartung (S. 16) dann sehr herabstimmen, da „es nicht gelingen will, ein durchlaufendes Metrum im Dt nachzuweisen“ (S. 20). In der Tat unternimmt er dann nur bei 27_{14-26} den Anlauf zu einer Untersuchung der metrischen Beschaffenheit dieses Abschnittes Dabei betont er, daß die erste Hälfte der meisten Verse einen glatten Vierer darstellt oder „wenigstens durch Weglassung einiger für den Zusammenhang belangloser Worte sich leicht in solche verwandeln läßt“ (S. 80 f.). So streicht er in v. 22 „das völlig entbehrliche *bath-ʾabiw ʾo bath-ʾimmo*“. Aber dies ist keineswegs entbehrlich. Vielmehr hebt es hervor, daß es sich um eine Stiefschwester von väterlicher oder mütterlicher Seite handelt, also schon bei dieser und nicht bloß bei der Vollschwester das betreffende Verbot gilt. Freilich besitzt die erste Hälfte mehrerer von den angeführten Versen selbstverständlich vier Hebungen, da sie fast konstant nach dem Typus von *ʾarûr maqlè ʾabiw wᵉʾimmó* gebaut ist. Aber diese vom gleichmäßigen Inhalt der dort gesprochenen Sätze bedingte wesentliche Symmetrie ihrer ersten Hälfte gibt nicht die Erlaubnis, diese Sätze überhaupt metrisch gleichzumachen.[1]

c) Also auch unter „metrischem“ Gesichtspunkt (s. o. S. 28) haben sich die probeweise untersuchten Produkte hebräischer Geschichtsschreibung nicht als poetisch geformte erwiesen. Sehen wir nun zu, ob jene Voraussetzung der poetischen Form hebräischer Geschichtsquellen sich nicht auch aus anderen Gesichtspunkten als eine hinfällige darstellt.

---

[1] Doch gehe ich auf deuteronomische Texte nächstens anderwärts genauer ein. [Mittlerweile ist mein Kommentar zum Dtn 1917 erschienen.]

α) Wenn poetisch geformte Geschichtserzählungen zunächst in der Genesis beabsichtigt wären, würde doch eine größere Gleichmäßigkeit der Zeilen hergestellt worden sein, als sie von SIEVERS aufgezeigt werden konnte. Dieser Punkt sei noch zunächst an Gen 41 ins Auge gefaßt!

Dieses Kapitel beginnt mit den Worten *wajᵉhí miqqéṣ šᵉnathájim jamím upharᶜó cholém* „und es geschah nach Verlauf von zwei Jahren, und Pharao befand sich im Traumzustand". Auf diese Zeile mit sechs Hebungen folgt nach SIEVERS eine solche mit drei Hebungen. Dann soll wieder ein Stichos mit sechs Hebungen folgen (II, 125). Aber wie ist dieser zustande gebracht? In den Worten *wᵉhinné min-hajᵉ'ór ᶜolóth šébaᶜ paróth jephóth mar'é* entzieht er erstens dem ganz selbständigen Worte *šébaᶜ* den Hauptton, den er selbst diesem selben Worte in v. 3 läßt, und zweitens schneidet er hinter „schön an Aussehen" die Wortreihe entzwei, um mit dem direkt dazu gehörigen Ausdruck „und fett an Fleisch" einen neuen Stichos zu beginnen. In diesem vierten Stichos kann er trotzdem nur vier Hebungen erzielen. Sodann v. 3 zerschneidet er in sieben Hebungen (bis *min-hajᵉ'ór*) und in vier Hebungen (bis *happaróth*), während er die letzten zwei Hebungen *ᶜal-sᵉpháth hajᵉ'ór* zum Anfang des nächsten Stichos macht. Wer aber soll diesen Umstand des Ortes „am Ufer des Nil" von seinem vorhergehenden Verbum trennen? Dies könnte nur dann als Meinung des Erzählers anerkannt werden, wenn seine Absicht in dichterischen Zeilen zu schreiben, durch unabhängige Gründe vorher festgestellt wäre. Aber der Wechsel von angeblichen Stichoi von sechs, drei, sechs (sieben!), vier, sieben vier Hebungen kann nicht als ein Beweis für diese Absicht des Erzählers anerkannt werden. Auch in v. 4 fügt SIEVERS am Ende die Worte *wᵉhinné chalóm* „und siehe, es war ein Traum" hinzu, „da dem Verse zwei Füße fehlen" (II, 348). Aber es ist aufs stärkste zu bezweifeln, daß der Erzähler hat „Verse" bilden wollen.

Diese Ungleichmäßigkeit der Zeilen eines Geschichtswerkes läßt sich um so weniger als beabsichtigt betrachten, da sie, wie schon einmal berührt worden ist, auch nicht auf Zusammengesetztheit des betreffenden Geschichtswerkes oder dessen nachherige Ergänzung zurückgeführt werden kann. Ein betreffs des ersteren Punktes hervorragend kompetenter Forscher[1] urteilt darüber, daß die vierzehn „Unterfäden", in die SIEVERS die Schichten J, E und P zerlegt und die alle in ver-

[1] ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), VII.

schiedenen Metren abgefaßt sein sollen, unmöglich als selbständige Werke existiert haben, da sie absolut keine literarischen Einheiten, sondern im besten Falle verschiedene Schichten innerhalb desselben Werkes seien. Er findet mit Recht aber auch das „vollkommen undenkbar“, daß Interpolatoren und Redaktoren in einem metrischen Texte ihre eigenen Zusätze in einem ganz anderen Metrum eingefügt haben sollen. Sein Schlußurteil ist daher dies, daß die von SIEVERS angenommenen späteren Bearbeiter des Textes entweder diesen als Prosa gelesen und ihre Zusätze in Prosa gemacht haben, oder — was er für das Wahrscheinlichere halte — daß die metrische Analyse noch nicht an das Ziel gelangt und die Verse wenigstens in vielen Fällen falsch konstruiert seien. Weshalb er diese letztere Annahme für die wahrscheinlichere halte, sagt er nicht. Mir aber ist die erstere Alternative die wahrscheinlichere, und ich meine, den Beweis für ihre Richtigkeit nicht schuldig geblieben zu sein.

Oder ist die Art, wie SIEVERS in den Genesistexten Verse hergestellt hat, noch nicht hinreichend als eine bedenkliche Operation erwiesen? So sei sie noch an 9_{1-6} (P) beleuchtet! Da statuiert SIEVERS (II, 25) zuerst eine Zeile mit sieben Hebungen (von *waj^{e}bárekh* bis *perú*, „seid fruchtbar“). Er trennt also diesen Imperativ von seinem so häufigen natürlichen Genossen *ur^{e}bú* „und mehret euch“ ab. Aus dem so übrig behaltenen Rest von v. 1 macht er einen Dreiheber. Ebenso findet er in v. 2 bis mit *ʿoph haššamájm* sieben Hebungen und in *b^{e}khól ʾ^{a}šer tirmós haʾ^{a}damá* wieder drei Hebungen, während es vier sind (Hebr. Rhythmik 33 f.). Dieser Rest von v. 2 soll mit dem Anfang des v. 3 (bis mit *chaj*) wieder sieben Hebungen ausmachen, worauf *lakhém jih^{e}jé l^{e}ʾokhlá* wieder als drei Hebungen folgen sollen. Der Rest von v. 3 (*k^{e}jéreq ʿéseb nathátti lakhém eth-kól*) soll mit v. 4 (*ʾakh basár b^{e}naphšó* [*damó*] *loʾ tokh^{e}lú*) wieder nur sieben Hebungen enthalten, während es auch nach Streichung von *damó* noch acht sind. Sodann v. 5 wird hinter *ʾedrešénnu* in zweimal sieben Hebungen zerlegt. Aber in v. 6 a müssen von SIEVERS selbst (II, 25) sechs Hebungen anerkannt werden. Also ist auch bei dieser Partie nicht nur die Zerteilung der Wortreihen in dichterische Stichoi zum Teil unnatürlich, sondern auch die Ungleichmäßigkeit der hergestellten Zeilen spricht gegen ihre Geltung als einer dichterischen Form, da der hergestellte Wechsel zwischen längeren und kürzeren Zeilen ein ungeregelter ist.

β) Und weshalb denn auch hätte in bezug auf diese „Gedichte“ des Buches Genesis sich das literarhistorische Bewußtsein der Hebräer

so völlig getrübt? Man hat doch sonst bei den alten Hebräern Lieder und geschichtliche Erzählungen unterschieden.

Man hat gewußt, daß das, was jetzt als fünftes Kapitel des Richterbuches bezeichnet wird, eine poetische Darstellung des Kampfes mit den Nordkanaanitern ist. Man hat aber nicht gemeint, daß eine ebensolche poetische Darstellung in der inhaltlich wesentlich gleichen Erzählung enthalten sei, die jetzt in 4_{14} ff. gelesen wird. Man hat in bezug auf den poetischen Charakter ebensowenig Ex 15_{1b-18} mit dem vierzehnten Kapitel oder Dtn 32_{1-43} mit den in v. 46 f. enthaltenen Worten Moses verwechselt. Insbesondere bedeutsam ist es ja, daß die Sätze II Sam 23_{1-7} als „die letzten Worte Davids" bezeichnet worden sind, während doch Äußerungen Davids von den Geschichtsschreibern noch bis I Reg 2_{9} berichtet werden. In dieser Tatsache prägt sich mit besonderer Deutlichkeit das Bewußtsein des älteren Israel vom Unterschied seiner Poesie gegenüber der Geschichtserzählung aus. Warum also wären jene Abschnitte Gen 1_{1} ff. oder 2_{4b} ff. usw., wenn sie Gedichte gewesen wären, nicht ebenso einmal als Lieder bezeichnet und würde nicht auch von ihrem Singen geredet? SIEVERS sagt ja ferner auch selbst in II, 209, daß der Segen Jakobs „sich durch die abweichende Form (fast konstante Doppeldreier) von den erzählenden Teilen von J, E und P scharf abhebt". Trotzdem stellt er auch die Erzählungen der ebenerwähnten Pentateuchschichten als „metrische" Darstellungen hin. Nach meinem Urteile wäre es richtiger gewesen, wenn er diesen formellen Unterschied, der nach ihm selbst zwischen Gen 49_{3-27} und den erzählenden Teilen des Pentateuchs besteht, zum Ausgangspunkte seiner Erwägungen über die formalen Kategorien der einzelnen Partien der Genesis gemacht hätte. Dann würde er dem literarhistorischen Bewußtsein der Hebräer weniger Unrecht getan haben.

Ja, er hätte mit dieser Erwägung schon bei Gen 4_{23} f. einsetzen sollen. Denn wenn man im Buche der Genesis bis 4_{22} gekommen ist und nun die Sätze Lamekhs, der das von seinem Sohne geschmiedete erste Schwert schwang, liest:

> „O ʿAda und Ṣilla, hört meine Stimme,
> O ihr Frauen Lamekhs, vernehmt meine Rede:
> Einen Mann erschlage ich für meine Wunde
> Und einen Jüngling für meine Strieme."

so begegnen einem mehrere auffallende Erscheinungen. Erstens findet man das Verb *heʾezîn* „vernehmen", das dann erst wieder im Liede

Ex 15 $_{23}$, Num 23 $_{18}$ (ein Bileamspruch!) usw. vorkommt, und ebenso das Nomen *'imra* „Rede", das erst wieder in Dtn 32 $_{2}$, 33 $_{9}$, also in anerkannten Gedichten, usw. auftritt.[1] Zweitens fällt dem Leser an diesen Worten „O ʿAda und Ṣilla usw." ein eigenartiger Parallelismus der Sätze auf, der in der Umgebung jenes Abschnittes 4 $_{23\,b\,24\,a\,b}$ nicht in derselben Weise gefunden wird. Zu diesen zwei Charakterzügen, wodurch sich diese Zeilen aus den erzählenden Partien herausheben, kommt drittens auch noch eine auffallende Symmetrie der korrespondierenden Zeilen hinzu, und diese ideelle Eurhythmie sowie wesentliche Symmetrie der aufeinanderfolgenden Zeilen sind ja bekanntlich an den Liedern Israels als die wahren Kennzeichen der althebräischen Dichtung festgestellt worden (s. Jahrg. 1917/18 S. 145). An diesen Zeilen also kann man auf die Momente aufmerksam werden, die den formellen Charakter hebräischer Poesie bedingen. An ihnen kann man lernen, was althebräische Poesie ist und was keine Poesie sein will.[2] Wenn dieser Unterschied beachtet wird, dann wird man leichter der Gefahr entgehen, das diesbezügliche literarhistorische Bewußtsein der Hebräer zu verletzen.

Sie besaßen aber ein geschichtliches Bewußtsein in bezug auf den hier behandelten Punkt auch nach anderen Spuren. Dies zeigt sich in mehrfacher Hinsicht beim Buche Hiob. Denn bei diesem Buche hat man auch noch später eine Unterscheidung zwischen dem poetischen und dem nichtpoetischen Teile zu machen gewußt.

Denn obgleich die sogenannte poetische Akzentuation nicht zur folgerichtigen Aussonderung der poetischen Teile des althebräischen Schrifttums verwendet worden ist, so ist doch der Umstand wichtig, daß diese Akzentuation im Buche der Psalmen und Proverbien durchaus, aber im Buche Hiob nur von 3 $_{3}$—42 $_{6}$ angewendet worden ist. In diesem Buche ist also eine Verschiedenheit des formalen Charakters von Kap. 1 und 2 sowie 42 $_{7-17}$ einerseits und von 3 $_{3}$—42 $_{6}$ andererseits angezeigt worden, wie man ja auch nur in Hi 3 $_{2}$—42 $_{1}$ am

[1] Alle Stellen sind gegeben in meiner Stilistik usw. 277 ff.

[2] Übrigens ist es nicht ohne Interesse, zu sehen, wie jene Sätze Lamechs bei SIEVERS behandelt worden sind. Er gibt in II, 12 f., Gen 4 $_{23\,a\,b}$ in folgender Form:

23 a (s. v. 19 b) *wajjómer lèmékh lenašáu*
23 b *šemáʿan qolí,, nešē lèmékh, ha-zénna 'imrathi.*

Da ist wohl kein anderes Urteil möglich, als dieses: Das erste wirklich poetische Stück, das im Buche der Genesis getroffen wird, hat er entstellt, und andere Teile dieses Buches, die keine solchen Anzeichen der poetischen Form an sich tragen, hat er zu Poesien machen wollen.

24. 12. 19.

Satzschlusse die Betonung *wajjómar* gewählt hat. Diese Verhältnisse sind von SIEVERS I, 375 nicht hinreichend erkannt und gewürdigt worden. Er schreibt dort nämlich: „Was beweist das doppelte Akzentuationssystem? Zunächst doch nur, daß es zwei Akzentuierungs- oder Vortragssysteme, bezw. -schulen gegeben hat, die uns — und doch wohl zufällig — nur in Verbindung mit gewissen Teilen des ganzen Korpus überliefert sind. Denn mit dem besonderen Wesen der drei Bücher kann ihr Akzentuationssystem schon deswegen nicht zusammenhängen, weil auch Bestandteile der drei Bücher, sobald sie außerhalb dieses Konnexes auftreten (Ps 18 = II Sam 22), nach dem anderen System akzentuiert werden; speziell kann es sich bei den beiden Systemen von Haus aus auch nicht um den Gegensatz von „„prosaisch““ und „„poetisch““ handeln, weil ja auch die einundzwanzig Bücher massenhaft „„poetische““ Stücke enthalten.“ Aber erstens ist es eine prekäre Annahme, daß die besondere Akzentuierung „wohl nur zufällig“ bei den drei bekannten Büchern auftrete. Denn die Psalmen und die Proverbien sind unstreitig Hauptbücher unter den poetischen Teilen der althebräischen Literatur. Also da die besondere Akzentuation gerade in ihnen angewendet ist, so ist es ein natürlicher Schluß, daß sie mit Rücksicht auf die besondere Darstellungs- und Vortragsform dieser Poesien gewählt wurde und sie demnach mit Recht den Namen „accentuatio poetica“ bekommen hat. Zweitens ist das konsequente Festhalten eines Gesichtspunktes und das Erschauen dieses Gesichtspunktes zweierlei. Dieses Erschauen kann also nicht deswegen seinen Wert verlieren, weil der Gesichtspunkt nicht bei der Akzentuierung aller Lieder und Sentenzen angewendet worden ist. Betreffs II Sam 22 kann dies schon durch die prosaische Umgebung veranlaßt worden sein. Drittens ist aber hauptsächlich die eigenartige Sachlage, die in bezug auf das Buch Hiob von mir betont wird, von SIEVERS nicht beachtet worden.

Das literargeschichtliche Bewußtsein, das nach meinem Urteil auf jene Weise beim Buche Hiob zur Ausprägung gelangt ist, ist auch von HIERONYMUS im Vorwort zu seiner Hioberklärung mit folgenden Worten charakterisiert worden: „Vom Anfange des Buches (volumen) bis zu den in 3_1 f. stehenden Worten ist im hebräischen Texte Prosa-Rede. Ferner von den in 3_3 ff. stehenden Worten Hiobs bis 42_6 sind Verse.“ Trotzdem hat SIEVERS I, 392 f. auch in der Einrahmung des Hiobgedichts Verse gesucht und gefunden. Der erste Stichos lautet nach ihm *ʾiš hajá bᵉʾéreṣ ʿúṣ ʾijjób šᵉmó* „Ein Mann war im Lande ʿUṣ, Ijjob

sein Name". Er hat sechs Hebungen. Der nächste Stichos soll umfassen *wᵉhajá haʾíš hahú tám wᵉjašár wiréʾ ʾelohím wᵉsár merá*ʿ „und es war selbiger Mann untadelhaft und rechtschaffen und gottesfürchtig und Böses meidend". Dieser zweite Stichos hat nach SIEVERS selbst acht Hebungen. Der dritte Stichos „und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter geboren" hat wieder sechs Hebungen. Dann kommen nach SIEVERS Stichoi mit 4 + 3, 3 + 3, 3, 4, 6, 4 + 3, 4 + 3 Hebungen, und so verläuft dieses „Gedicht" weiter bis 3_2. Bemerkt man in den Zeilen desselben auch etwas von dialectus poetica? Zeichnen sich diese Sätze auch durch den parallelismus membrorum aus?

Nach meinem Urteil ist die Beschaffenheit der da hergestellten Zeilen nicht derartig, daß sie uns ermutigen könnte, die Schranke niederzureißen, die schon durch die wechselnde Art des Inhalts von Einleitung und Schluß des Buches Hiob einerseits und seiner Monologe sowie Dialoge andererseits, also zwischen 1_1—3_2 und 42_{7-17} auf der einen Seite und 3_3—42_6 auf der andern Seite errichtet wird. Wie scharf hebt sich vom erzählenden Tone, den man von 1_1—3_2 hört, schon der Anfang des ersten Monologs ab:

> Zugrunde gehe der Tag, an dem ich geboren ward,
> Und die Nacht, die da sprach: Empfangen ist ein Knäblein!
> Jener Tag werde zu Finsternis,
> Nicht kümmere sich um ihn Gott in der Höhe,
> Und nicht erglänze über ihm ein Lichtstrahl!
> Zurückfordern möge ihn Finsternis und Todesschatten,
> Wolkendunkel wohne über ihm,
> Schrecken mögen ihn Tagesverfinsterungen!

Ist es nicht, als wenn man hinsichtlich der Darstellungsform in eine neue Welt eintrete? Welches Streben nach Gedankenparallelismus, nach wesentlicher Symmetrie der Zeilen[1] und nach höherer Ausdrucksweise! Der Übergang ist ganz ähnlich wie der oben S. 47 f. besprochene Fortschritt von Gen 4_{22} zu $_{23}$f. Hier kann man wieder einmal spüren, was im Althebräischen Poesie sein will und was nicht. Daher muß die Ausweitung, die das Gebiet der Poesie durch die Aufnahme des Prologs und Epilogs der Hiobdichtung erfahren soll, für unbegründet gehalten und für eine Verletzung des literarhistorischen Bewußtseins der Hebräer angesehen werden, die in den aufgezeigten Tatsachen sich zu erkennen gibt.

---

[1] Was sich deutlich im hebräischen Wortlaut zeigt.

γ) Dieses Urteil besitzt doch auch wenigstens noch eine mittelbare Grundlage. Sie liegt in der Verschiedenheit der sprachlichen Ausdrucksweise der einzelnen Partien des althebräischen Schrifttums. SIEVERS sagt zwar, daß die Verschiedenheit des Sprachschatzes, die sich in den einzelnen Teilen der althebräischen Literatur zeige, für die Abgrenzung des Gebietes der Poesie und Prosa keine Bedeutung besitzen könne. Denn „der Unterschied im Stil und Wortschatz könne sich im Hebräischen ebenso gut wie anderwärts nach dem Gegenstande gerichtet haben“ (I, 376). Ob dies z. B. von der altgriechischen Literatur gilt, will ich nicht untersuchen. Aber im althebräischen Schrifttum besitzt diese Meinung keinen Anhalt, sondern im Gegenteil Hindernisse. Denn da hat die Verschiedenheit des sprachlichen Kolorits, die in einzelnen Partien beobachtet wird, sich nicht nach dem Gegenstande gerichtet.

Oder ist der Gegenstand der Darstellung z. B. bei Jdc 4_{14} ff. und 5_{7} ff. nicht wesentlich der gleiche? Beide Abschnitte handeln ja vom Eingreifen Deboras in den Gang der Geschichtsereignisse, von der Bewältigung der Nordkanaaniter, die unter Siseras Führung heranstürmten, und von dessen Tötung durch die Jael. Wie verschieden aber ist der wesentlich gleiche Gegenstand in 5_{7} ff. und 4_{14} ff. ausgeprägt! Aus 5_{7} ff. schallt uns nicht nur der bewegteste Rhythmus und eine große Zahl von Kunstformen der Darstellung, wie Anaphora usw.,[1] sondern auch eine große Zahl außergewöhnlicher Sprachelemente entgegen. Da begegnen uns z. B. noch alte Formen der Präpositionen (*minni* 14 a b) und dialektische Ausdrücke, wie *tinna* „wiederholen, daher: lobend erwähnen“ (11 a), usw. Aber der inhaltlich parallelgehende Abschnitt 4_{14} ff. zeigt von alledem keine Spur. Er zeigt kein Streben nach außergewöhnlichem Rhythmus und keine Fälle von Anaphora usw. Er verläuft im gewöhnlichen Satzbau und besitzt den gewöhnlichen Wortschatz der hebräischen Erzählung. Also der Unterschied der sprachlichen Form und besonders der Wortwahl hat sich da nicht nach dem Gegenstand der Darstellung gerichtet.

Zu demselben Ergebnis führt uns eine Vergleichung von Ex 15_{1b-18} mit dem inhaltlich parallelen Abschnitt 14_{26-31}. Ja, auch z. B. die Psalmen 78 105—107 und 114 behandeln dieselben Geschichtsereignisse, die in Ex 1 ff. berichtet sind. Aber die wesentliche Gleichheit des Gegenstandes hat nicht verhindert, daß die Form der Darstellung und

[1] Über Anadiplosis usw. vgl. in meiner Stilistik, S. 298—301.

besonders auch der Wortschatz in beiden Reihen von Abschnitten verschieden sind. Was ist auch II Sam 22 anderes als ein zusammenfassender Blick auf die Bewältigung der Feinde, die Davids Herrschaft stören wollten? Dem Inhalte nach ist also diese Darstellung eine Reproduktion der Siegesberichte, die in II Sam 8 ff. enthalten sind. Aber in eine wie verschiedene Form hat der Autor von II Sam 22 diesen Inhalt zu gießen vermocht! Was auch hat der Dichter des zweiten Psalms aus den Ereignissen in formeller Hinsicht zu machen gewußt, die Salomo bei seinem Regierungsantritt bestürmten, als beim Hinscheiden des alten Kriegshelden die von ihm bezwungenen Völkerschaften an ihren Ketten rasselten (I Reg 11 $_{14-23}$)! Wie leuchten die vier Strophen des zweiten Psalms im vollen Glanze der höheren Diktion, der ideellen Eurhythmie und der Symmetrie der gleichlaufenden Sätze! Andererseits unterscheidet sich eine Fabel oder eine Parabel gewiß durch ihren Gegenstand von anderen Literaturpartien. Aber diese Verschiedenheit des Sujets hat nicht auch die Verschiedenheit der Diktion bewirkt, wie man an Jdc 9 $_{8-15}$, II Sam 12 $_{1-4}$ und 14 $_{5-7}$ ersehen kann. Die von SIEVERS aufgestellte Behauptung (S. 51) hat sich demnach als hinfällig erwiesen.

Oder ist das Auftreten der höheren Diktion deshalb für die Abgrenzung der Gebiete der Poesie und Prosa ganz ohne Belang, weil viele Momente der höheren Ausdrucksweise auch in den rednerischen Darlegungen der Propheten vorkommen? Diese Frage muß verneint werden. Denn so sehr auch begreiflicherweise der lebendige Redner gern in die Schatzkammer der feineren Ausdrücke des Dichters greift,[1] so ist doch, wie Jahrg. 1817/8 S. 247 f. gezeigt wurde, die höhere Ausdrucksweise in Wirklichkeit nur dem Dichter homogen.

Auch der Blick auf die Grenzen, die dem Gebrauche der höheren Diktion im althebräischen Schrifttum gezogen sind, lehrt uns demnach, daß die Erweiterung des poetischen Gebietes dieses Schrifttums, die neuerdings versucht worden ist, in den meisten Fällen der objektiven Grundlage entbehrt. Im stärksten Grade gilt dies aber von der Behauptung, daß auch die Geschichtsbücher innerhalb der althebräischen Literatur als poetisch geformte Darstellungen anzusehen seien. Denn die Geschichtserzählungen stehen, wie schon an den oben gegebenen Proben zu ersehen war, auch vom Gebrauche der „dialectus poetica“

[1] Auch bei den Griechen und Römern durfte besonders von der epideiktischen Rede „die gehobene Prosa“ gepflegt werden (ED. NORDEN, Antike Kunstprosa I, 52 f.).

am weitesten ab, die richtig so nach dem wesentlichen und natürlichsten Gebiete ihrer Verwendung benannt worden ist.[1] Übrigens da ihr Auftreten nicht einmal die Reden zu dichterisch geformten Produkten macht, so könnte sogar das sporadische Vorkommen von Elementen der höheren Ausdrucksweise Teile der Geschichtsschreibung nicht zu Poesie stempeln. Die Geschichtserzählung wird ja ferner auch da, wo sie durch Einstreuung von Fragen und Ausrufssätzen und Urbanität der Ausdrucksweise eine hochgradige Lebendigkeit zeigt, wie z. B. in den jahwistischen Partien Gen 18 f. oder 24, keineswegs zu einem Teil des Gebietes der althebräischen Poesie. Endlich nicht einmal „rhythmisch gehobene Prosa", wie sie Jahrg. 1917/8 S. 248 f. bei den Rednern besprochen worden ist, könnte, wenn sie in einzelnen Erzählungen zu konstatieren wäre, die poetische Form derselben ersetzen.

Hiermit scheinen mir aber alle Gesichtspunkte ins Auge gefaßt worden zu sein, unter denen die Frage nach den Grenzen zwischen Poesie und Prosa im althebräischen Schrifttum zu betrachten ist, und meine ich, das im wesentlichen, wenn auch in aller Kürze vorgebracht zu haben, was zur erneuerten Regulierung dieser Grenzen dienen kann.

---

[1] Dies ist auch von anderer Seite richtig bemerkt worden. Denn auch nach GRESSMANNS Urteil (Mose und seine Zeit 1913, 345) fehlt den Erzählungen von Mose und der Werdezeit Israels „nicht nur die rhythmische Gebundenheit und die Wiederholung der Gedanken im Wechsel der Glieder — zwei überall sonst vorhandene Merkmale der hebräischen Dichtung —, sondern es fehlt ihnen durchweg auch die innere Form der Poesie, die an ‚poetischer Sprache', an gewählten Ausdrücken, schmückenden Beiwörtern oder schönen Bildern und Vergleichen erkennbar ist".

[Abgeschlossen den 21. Juni 1915.]

Zum Ursprung der Rahabsage.

Von Professor D. Dr. Gustav Hölscher in Halle a. S.

Der anregende Aufsatz von HANS WINDISCH über die Rahabsage in Bd. XXXVII 188 ff. verdient noch eine kleine Ergänzung.

Der ursprüngliche Schluß der Kundschaftererzählung muß gewesen sein, daß Jericho durch den Verrat der Dirne in israelitische Hand geriet und die Verräterin zum Dank dafür samt ihrem Geschlechte geschont wurde.[1] Dieser Schluß ist im jetzigen Josuabuche unterdrückt zugunsten der Wundergeschichte im Kap. 6. Die Einnahme der Stadt durch Verrat und die Einnahme durch das Wunder schließen sich, wie WINDISCH erkennt, aus, sind also verschiedenen Quellen zuzuweisen. Da die ältere Sagenerzählung im Josuabuche aus JE stammt, so folgt daraus, daß die eine Form der Sage zu J, die andere zu E gehört. Man hat also in Kap. 2 nicht mit ALBERS, HOLZINGER und GRESSMANN nach einem doppelten Erzählungsfaden zu suchen, sondern mit WELLHAUSEN zu urteilen, daß der Jehovist in Kap. 2 nur Einer Vorlage folge, und daß die unbeträchtlichen Inkonzinnitäten die Annahme mehrerer Quellen nicht rechtfertigen. Dann kann auch nicht zweifelhaft sein, daß die Wundergeschichte zu E gehört, dessen Art das mirakulöse Geschehen entspricht, während die Kundschaftersage mit KITTEL zu J zu stellen ist; jahwistisch ist auch sonst die Rolle, die das Weib in der Geschichte spielt, und die Unbefangenheit in geschlechtlichen Dingen. Was die Wundergeschichte in Kap. 6 anlangt, so rechne ich ihren älteren Kern zu E. Die Ausscheidung dieses Kernes ist, wie mir scheint, HOLZINGER am besten gelungen. Mit kleinen Abweichungen von ihm, rechne ich zu E die Verse 1 2a 3 5 (ohne בשמעכם את־קול השופר) 10aβb (vor welchem etwa zu ergänzen wäre ויאמר יהושע אל־העם) 11 (lies ויסבו und streiche ארון יהוה) 14 15a (ohne שבע פעמים) 16b 20b 21 24 26. Diese elohistische Erzählung ist dann durch Zusätze reichlich erweitert, besonders durch die in Prozession Posaune blasenden Priester, die schwerlich einem selbständigen zweiten Berichte aus anderer Quelle angehören werden, sondern nur Auffüllung sind.

Da der Schluß der Kundschaftersage in Kap. 2 fehlt, so ist zu fragen, ob dieser Schluß vielleicht unter den Zusätzen zur elohistischen Erzählung in Kap. 6 enthalten ist. In der Tat wird hier in den Versen 17b 22—23 25 von der Schonung Rahabs und ihres Geschlechtes erzählt; dennoch kann der größte Teil dieser Verse nicht zu J gehören: v. 17

erzählt vom Bann der Stadt, schließt sich also, obwohl nicht zu E gehörig (denn v. 20b muß unmittelbar auf v. 16b folgen), doch an E an (vgl. v. 21), und setzt die Zerstörung der Stadt voraus (vgl. v. 26 und 1 Kön 16 $_{34}$ E), während die Geschichtsdarstellung in J, wie die Ausgrabungen als richtig bestätigt haben (ZDPV XXXVI 48), annimmt, daß Jericho als bewohnte Stadt weiterbestanden hat (Jdc 1 $_{16}$ 3 $_{13}$ II Sam 10 $_5$); die v. 22—23 kommen für J nicht in Frage, da sie 2 $_{18}$ f. widersprechen. Anders steht es mit v. 25, wenigstens seiner ersten Hälfte 25a: „Die Dirne Rahab aber und ihr Geschlecht und alles, was ihr gehörte, ließ Josua am Leben, und sie (d. h. ihre Nachkommen) blieb wohnen mitten unter Israel (nämlich in Jericho) bis zum heutigen Tage". Wäre der Satz Zusatz, so wäre er jedenfalls älter als die v. 22—23, hinter denen die Bemerkung über die Verschonung Rahabs und der Ihrigen überflüssig ist. Der Satz setzt wie J das Weiterbestehen Jerichos als bewohnte Stadt voraus. Es gibt keinen überzeugenden Grund, v. 25a dem J abzusprechen. Ich halte diesen Satz deshalb für den versprengten Schluß der Kundschaftersage von Kap. 2. Neben dieser Kundschaftersage kann J keine weitere Sage über die Eroberung Jerichos erzählt haben; zwischen 2 $_{23}$ und 6 $_{25a}$ sind, wie es scheint, nur ganz wenige Sätze ausgefallen, welche kurz über das Gelingen des schlau vorbereiteten Handstreichs berichteten.

Die alte Sage endete also damit, daß Rahab und ihr Geschlecht bei dem allgemeinen Blutbade der Eroberung verschont blieb und daß noch zur Zeit des Erzählers dies Geschlecht als das einzige kanaanäischen Ursprungs im israelitischen Jericho bestand. Die Sage ist also ätiologisch zu verstehen: Das Geschlecht der Rahab, das wohl selber Rahab hieß (KITTEL, Gesch. I ^{3} 623), rühmte sich einer Ahnin, durch deren Verdienst einstmals die alte Kanaanäerfeste mit ihren schier unbezwinglichen Mauern in den Besitz der israelitischen Bewohner gelangt sein sollte.

Wie kam ein Geschlecht in Jericho dazu, sich von einer Dirne herzuleiten, was gewiß nicht als besonders ehrenvolle Abstammung galt? Die Antwort zu finden, hilft die Kultlegende von Abydos, auf die WINDISCH aufmerksam gemacht hat. Dort wurde der *πόρνῃ*, durch deren Verrat der Handstreich auf Abydos gelingt, Dank abgestattet, indem man ihrer göttlichen Patronin unter dem Namen *Ἀφροδίτῃ Πόρνῃ* einen Tempel weihte, der fortan die Erinnerung an die Tat der *πόρνη* lebendig erhielt. Auch hier ist der Schluß ätiologisch: die Voraussetzung der Legende ist das Bestehen des Hetärentums am Aphroditetempel zu Abydos; ihrer Göttin *Ἀφροδίτῃ Πόρνῃ* dankten die Abydener die glück-

liche Wiedergewinnung der Stadt, was sich in der Sage projiziert hat zur Tat einer Dienerin der Göttin, der *πόρνη*.

Auch in Jericho wird es ähnlich sein. Auch hier weist die Dirne Rahab auf Kultprostitution. Diese war bekanntlich gewöhnlicher Brauch an den Jahweheiligtümern die ganze Königszeit hindurch (I Kön 14 $_{24}$ 15 $_{12}$ 22 $_{47}$ II Kön 23 $_{7}$ Dtn 23 $_{18}$), und wurde von Männern und Frauen ausgeübt. Die Rahabsage würde voraussetzen, daß die Prostitution in bestimmten, zum Heiligtum gehörigen Geschlechtern erblich war. Daß dies vorkommen konnte, lehren kleinasiatische Parallelen. OTTO KERN macht mich aufmerksam auf eine Inschrift aus Aidin, dem alten Tralles, die leider verloren gegangen, aber abgedruckt ist in dem seltenen Buche von *Μιχ. Παππακωνσταντίνου, Αἱ Τραλλεῖς*, Athen 1895 S. 32 Nr. 33 und im Bulletin de correspondence hellénique VII 276 (vgl. R. KRETSCHMER, Einleitung in die Gesch. der griech. Spr. 1896 S. 88):

ΑΓΑΘΗΤΥΧΗ
ΑΥΡΗΛΙΑΑΠ
ΟΥΛΙΑΕΚΠΡΟ
ΓΟΝΩΝΠΑΛΛΑ
ΚΙΔΩΝΚΑΙΑΝΙ
ΠΤΟΠΟΔΩΝΘΥ
ΓΑΤΗΡ.ΑΑΥΡ.ΣΕ
ΚΟΥΝΔΟΥΣ....
ΟΥΠΑΛΛΑΚΕΥΣ.
ΣΑΚΑΙΚΑΤΑΧΡΗ
ΣΜΟΝ
ΔΙΙ

Der genannte Zeus ist natürlich der Zeus Larasios von Tralles. Aurelia Apulia leitet sich ab *ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων*. Die Prostitution war also erblich in ihrem Geschlechte. Die ungewaschenen Füße (vgl. HOMER, Il. II 235) weisen wohl auf einen bestimmten Kultbrauch hin.

Ich verweise ferner auf die Nachrichten STRABOs über das Heiligtum im pontischen Komana; dieses hatte an die 6000 Hierodulen, von denen es heißt, daß sie nicht verkauft werden konnten (XII 558); sie waren also nicht Sklaven im engeren Sinne, sondern Hörige, die auf der *ἱερὰ χώρα* ansässig, zu bestimmten Leistungen und Abgaben an den Tempel verpflichtet waren (HEPDING in P.-W. Art. Hieroduloi). Zu diesen Hörigen des Heiligtums gehörte auch der größte Teil der Tempeldirnen in Komana; STRABO (XII 559) berichtet von einem *πλῆθος γυναικῶν*

τῶν ἐργαζομένων ἀπὸ τοῦ σώματος, weshalb die Stadt gewissermaßen ein Klein-Korinth sei; von diesen seien die meisten *ἱεραί*. Man ersieht aus diesen Angaben, daß die Tempeldirnen in Komana bestimmten Geschlechtern der Tempelhörigen angehörten.

Solche Hierodulen waren bekanntlich vielfach Fremde, besonders Kriegsgefangene (vgl. Jos 9 $_{17}$ ff. Hes 44 $_{6}$ ff. Neh 7 $_{46}$ ff.). Man kann sich vorstellen, daß bei der Eroberung Jerichos die kanaanäische Einwohnerschaft getötet, das Heiligtum dagegen mit seinem Eigentum, wozu die Hörigen gehörten, unangetastet blieb. Rahab hängt in der Sage eine rote Schnur, die ihr die Kundschafter gaben, ins Fenster, um verschont zu bleiben. Die rote Farbe hat apotropäischen Sinn (vgl. besonders S. EITREM, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915, S. 458—460; ferner H. DIELS, Sibyllinische Blätter, 1890, S. 70; VON DUHN, Rot und Tot, in Archiv f. Rel.-Wiss. IX, 1906, S. 23).

Es bestand demnach im israelitischen Jericho ein Prostituirtengeschlecht Rahab kanaanäischen Ursprungs, welches zu den Hörigen des Heiligtums gehört haben wird. Ursprünglich wurde die Prostitution im Dienste der weiblichen Gottheit, der Astarte, ausgeübt, deren Kult demnach auch im alten israelitischen Jericho vorausgesetzt werden darf. Das schließt nicht aus, daß als Hauptgott des dortigen Heiligtums der Volksgott Jahwe galt, der als Baal die Astarte neben sich hatte. Die Verehrung weiblicher Gottheiten neben Jahwe hat bekanntlich bei den Juden im ägyptischen Elephantine noch am Ende des 5. Jahrhunderts bestanden.

Die Rahabsage entstand also am Heiligtum zu Jericho. Durch die Gunst der Göttin glaubten die israelitischen Einwohner in den Besitz der alten Kanaanäerstadt gelangt zu sein, und sie erzählten, wie eine Dienerin der Göttin, die eponyme Ahnin des noch vorhandenen Hierodulengeschlechtes Rahab, in welchem die kultische Prostitution erblich war, einstmals die israelitischen Kundschafter beherbergt und durch ihren Verrat die Einnahme der Stadt möglich gemacht hatte.

Die Rahabsage ist bekanntlich nicht die einzige, in der die Übernahme kanaanäischer Kultbräuche durch die Israeliten sich widerspiegelt. Ein anderes bekanntes Beispiel ist die Sage von der Opferung der Tochter Jephthas, deren Ursprung ein viertägiges Jahresfest ist, an welchem die Frauen in Gilead die Tochter Jephthas, d. h. den entschwundenen Frühling beklagten (Jdc 11 $_{40}$).

[Abgeschlossen den 11. Dezember 1918.]

Zwei Beobachtungen zum alten Eingang des Buches Jesaja.

Von K. Budde.

I. Warum heißt das Buch Jesaja in der Überschrift 1_1 חזון ישעיהו בן אמוץ? Weil ursprünglich die einzige Vision des ganzen Buches, Kap. 6, folgte, und mit ihr die ganze Denkschrift 6, 1—9, 6, das von Jesaja selbst mit seinem Ich niedergesetzte Buch, der älteste Kern der ganzen Sammlung. Als diese sich ausdehnte und man nun versuchte, sie nach dem Alter der Stücke zu ordnen, ließ man verständiger Weise die Vision aus Ussias Todesjahr bei der Denkschrift und fügte sie mit ihr in den Raum ein, der für die Zeit des Ahaz bestimmt war; man sah eben ein, daß auch sie erst unter seiner Regierung niedergeschrieben war. Ob man 2_1 mit dem הדבר אשר חזה für die ältere Gestalt der Überschrift halten will, macht dafür wenig aus; wahrscheinlicher aber ist dies die etwas abgewandelte Wiederaufahme von 1_1, nachdem man 1_2 ff. eingeschoben hatte.

II. Der Anfang dieser Denkschrift ist offenbar unvollständig, höchst wahrscheinlich mit gutem Bedacht gekürzt. Ursprünglich kann die Zeitbestimmung für das Berufungsgesicht nicht allein gestanden haben; vielmehr ist daneben die Ortsbestimmung geradezu ein schreiendes Bedürfnis. Natürlich ist der alte Streit, ob das himmlische oder das irdische Heiligtum den Rahmen um Jesajas Vision bildet, der Sache nach ganz unberechtigt; nur von dem letzteren kann die Rede sein. Das beweisen allein die kurzen, schlichten Ortsbezeichnungen ההיכל, הספים, הבית, המזבח. Aber eben das Fehlen jeder näheren Bestimmung dabei, durch das allein jenes Mißverständnis möglich wurde, beweist zugleich am besten, daß die Gesamtörtlichkeit zu Anfang unmißverständlich festgelegt war. Hinter עזיהו muß sie gestanden haben. Natürlich läßt sich ihr Wortlaut nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Aber da das Folgende beweist, daß Jesaja, als ihm die Vision zuteil wurde, in das Innere des Tempels zu sehen vermochte, da er vollends in v. 4 die Erschütterung der Schwellen des Tempeleingangs an seinem Leibe verspürt, darf man etwa vermuten: וְאָנֹכִי מִשְׁתַּחֲוֶה עַל סִפֵּי בֵית יהוה [אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלֵם]. Damit wäre dem Bedürfnis voll Genüge getan; aber natürlich könnte auch durch einen andren Wortlaut das Gleiche erreicht worden sein. Als Anlaß zur Streichung genügt, daß für Jesaja die Eigenschaft als Priester nicht bezeugt, auch in der Tat nicht anzunehmen ist. Eine spätere Zeit wird deshalb vor dem Sakrileg seiner Zulassung zum Einblick in das Heilige des Tempels zurückgeschreckt sein.

[Abgeschlossen den 12. Dezember 1919.]

Bibliographie[1]

vom Herausgeber.

5. Hebräische Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

ABEL, F.-M., Le premier dictionnaire de la Bible, s. RB 1918, 1 et 2, 200—214.
ALBRIGHT, W. F., The Etymology of Še'ôl, s. AJSL XXXIV, 3 (April 1918), 209 f.
ALBRIGHT, W. F., Notes on Egypto-Semitic Etymology, s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 81—98.
BARNES, E., Selah — Some Facts and a Suggestion, s. JThSt XVIII, 72 (July 1917), 263—273.
BARTON, G. A., *Takku*, s. JAOS 37, 2 (Sept. 1917), 163 f.
BAUER, H., und PONTUS LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes. Erster Band: Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre. Mit einem Beitrag (§§ 6—9) von PAUL KAHLE. Erste Lieferung. Halle a. S. 1918. XV, 272 S. Gr.-8°.
BAUER, H., Kanaanäische Miszellen: 1. אֶלְתְּקָא, אֶלְתְּקוֹן, אֶשְׁתְּמוֹעַ, אֶשְׁתָּאוֹל; 2. *Saron*; 3. נִיחוֹחַ; 4. *Dido, David*; 5. שֵׁרֵת „dienen“; 6. כָּלָה „Vernichtung“; 7. אִשֶּׁה „Opfer“; 8. אֱמֶת „Treue“; 9. אֶפְשָׁר (אֶפְשַׁר) „möglich“; 10. *Eva*, s. ZDMG 1917, 3/4, 410—413.
BAUER, H., Semitische Sprachprobleme. 8. Superglossen zu Nöldekes „Glossen“ in Zeitschrift für Assyriologie XXX, S. 163 ff. 9. Die Entstehung der *m*-, *t*- und *j*-Präfixe, s. ZDMG 1917, 3/4, 401—409.
BUDDE, K., Die Inschrift von ʿArāḳ el-emîr, s. ZDMG 1918, 1/2, 186—188.
CASPARI, W., Tohuwabohu, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 1—20.
DELITZSCH, FRIEDR., Philologische Forderungen an die Hebräische Lexikographie, s. MVAG 20. Jahrg. 1915, 5. Leipzig 1917. 37 S.
FISCHER, A., Flüstervokale im Semitischen?, s. ZDMG 1917, 3/4, 446 f.
FISCHER, A., Die semitischen Gottesnamen *ʾil, ʾel — ʾilāh, ʾęlōᵃh, ʾęlāh* usf. (Eine Voranzeige), s. ZDMG 1917, 3/4, 445 f.
FRANKENBERG, W., Bemerkungen zur Bildung des semitischen Pronominale an der Hand des Hebräischen, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 175—189.
HAUPT, P., Heb. *ämš*, yesterday = assyr. *ina mûši*, at night, s. JBL XXXVI (1917), 147 f.
HAUPT, P., The Retained Object, s. Modern Language Notes XXXII, 7 (Nov. 1917), 405—408.
HAUPT, P., Alcohol in the Bible, s. JBL XXXVI (1917), 75—83.
HAUPT, P., *Assyrian* lânu, *ʻaspect*ʼ — *Arabic* láu̯n, *ʻcolor*ʼ, s. JAOS 37, 3 (Oct. 1917), 253—255.
HAUPT, P., Dolly and Buck-tub in Ezekiel, s. JBL XXXVI (1917), 142—145.
HAUPT, P., Hebrew *mašál*, s. JBL XXXVI (1917), 140—142.
HAUPT, P., Brief Communications, s. JBL XXXVI (1917), 249—259:
The Mountain-Bull 249—253.
Heb. *Tĕʾô*, Aurochs 254.
Aramaic *Bárrâ*, Wilderness = Sumerian *Bar* 254 f.
Šôr, Bull, and *Šôrêr*, Foe 255 f.
Sîrîm, Thorns, and *Sîrôt*, Pots 256—258.
The Original Meaning of Sheol 258.
Tôrâ = *Tahrirtu* 258 f.

[1] Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Hehn, J., צלמות, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 79—90.
Hommel, Eb., Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre. Erster Teil: Der Akzent des Hebräischen nach den Zeugnissen der Dialekte und der alten Grammatiker. Mit Beiträgen zur Geschichte der Phonetik (Beiträge zur Wissensch. vom AT 23). Leipzig 1917. XXX, 177 S. 8°.
James, J. C., One-Tense Semitic [Die Frage nach dem Waw conversivum], s. ET XXIX 8 (Mai 1918), 376 f.
Idelsohn, A. Z., Phonographierte Gesänge und Aussprachsproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen und syrischen Juden. Aus SAW 175, 4 separat abgedruckt. Wien 1917. 119 S. Gr.-8°.
Kletzel, W., אני im Munde von Frauen, s. OLZ 1918, 1, Sp. 1—5.
Lidzbarski, M., Zu arabisch *faḫḫār*, s. ZDMG 1918, 1/2, 189—192.
Nöldeke, Th., Halleluja, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 375—380.
Perles, Fel., Zur Aussprache von יהוה, s. OLZ 1918, 5/6, Sp. 129.
Perles, F., Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern", s. OLZ 1918, 3/4, Sp. 65—72.
Poznański, Sam., Zu dem Namen *Βερζελαῖος*, s. OLZ 1918, 5/6, Sp. 155.
Reider, J., Studies in Hebrew Roots and their Etymology I שוק, שקק, משק, s. AJSL XXXIV, 1 (October 1917), 66—70.
Schultz, Wolfg., Die Zwillingsbrüder, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 284—300.
Seidel, M., Û as an Old Plural Ending of the Hebrew Noun, s. JAOS 37, 2 (Sept. 1917), 165—167.
Steuernagel, C., Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. 5., vielf. verbesserte und erweiterte Aufl. Berlin 1917. X, 131 + 130* S. Kl.-8°. Porta linguarum orientalium pars I.
Witzel, P. Maurus, Was bedeutet *parṣu*?, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 199—212.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Albright, W. F., The Solar Barks of Morning and Evening, s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 142 f.
Arnold, William R., Ephod and Ark A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews. Harvard Theological Studies III. Cambridge 1917. 170 S. Gr.-8°.
Barton, G. A., A Word with reference to 'Emperor'-Worship in Babylonia, s. JAOS 37, 2 (Sept. 1917), 162 f.
Bauer, Joh., Das Bilderverbot im Heidelberger Katechismus, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 17—27.
Buhl, Fr., Über Dankbarkeit im AT und die sprachlichen Ausdrücke dafür, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 71—82.
Clemen, C., Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 83—106.
Deissmann, Ad., Ephesia Grammata, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 121—124.
Dibelius, M., Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 125—150.
von Dobschütz, E., Prophetenbilder und Prophetensprüche, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 151—161.
Ebeling, Erich, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, s. MVAG 23. Jahrg. (1918), 1. Heft, IV, 83 S. Gr.-8°.
Ebeling, Erich, Babylonische Beschwörung gegen Belästigung durch Hunde, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 17—21.
Erman, Adolf, Drei Geister als Boten des Zauberers, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 301—304.
†Feldmann, F., Israels Religion, Sitte und Kultur in der vormosaischen Zeit. Münster 1917. 48 S.
Förtsch, Wilh., Zwei altbabylonische Opferlisten (mit 3 Tafeln), s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 22—34.
Gautier, L., L'Ancien Testament et les circonstances actuelles, s. RThPh 1918, 81—96.
Grimme, Hub., Ephodentscheid und Prophetenrede, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 316—327.
de Groot, Joh., Israëlietische regenceremonieën, s. ThT 1918, 1 und 2, 38—51.

†Gunkel, H., Die Propheten. Die geheimen Erfahrungen der Propheten. Die Politik der Propheten. Die Religion der Propheten. Schriftstellerei und Formensprache der Propheten. Göttingen 1917. 145 S. 8°.
Guthe, H., Das Passahfest nach Dtn 16, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 217—232.
Heiler, Fr., Die Körperhaltung beim Gebet. Eine religionsgeschichtliche Skizze, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 168—177.
Horten, M., Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Liefg. I. Halle a. S. 1917, XXVIII, 224 S.; Liefg. II 1918, IV. S. 225—406. 8°.
Humbert, P., L'Ancien Testament et le Problème de la Souffrance. Lausanne o. D. 51 S. 12°.
Kleinert, P., El, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 261—284.
Kuhnert, E., *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, s. ZNW 1917/18, 3, 165—176.
Marti, K., La Réformation et les prophètes d'Israël, s. RThPh 1918, 97—106.
Nowack, W., Der erste Dekalog, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 381—397.
Paffrath, P. Th., Der Titel „Sohn der Gottheit", s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 157—159.
†Personne, J., Nagra gammal-testamentliga messianska bibelställen i den nya Kyrkobiblen. Stockholm 1917. 76 S. 8°.
Smith, J. M. Powis, Jewish Religion in the Fift Century B. C., s. AJSL XXXIII, 4 (July 1917), 322—333.
Smith, Louise Pettibone, The Messianic Ideal of Isaiah, s. JBL XXXVI (1917), 158—212.
Sonies, K., Over den oorsprong van den Israëlitischen sabbat, s. ThT 1917, 6, 341—364.
v. Spiess, K., Der Brunnen der ewigen Jugend, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 328—341.
Wissowa, G., Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande, s. ARW XIX (1918), 1, 1—49.

7. Geschichte Israels.

Borchardt, Ludw., Königs Athothis asiatischer Feldzug, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 342—345.
Jirku, Anton, Der Brief des Königs Asa von Juda an Benhadad von Damascus, s. OLZ 1917, 9, Sp. 267—269.
Jirku, Anton, Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen. Leipzig 1917. VI, 173 S. 8°.
Lehmann-Haupt, C. F., Muṣaṣir und der achte Feldzug Sargons II. (714 v. Chr.), s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 119—151.
†Leuken, E., Der Einfluß Aegyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen. Diss. Göttingen 1917. X, 69 S. 8°.
Meissner, Bruno, Die Beziehungen Ägyptens zum Ḫattireiche nach ḫattischen Quellen, s. ZDMG 1918, 1/2, 32—64.
Niebuhr, C., Vorraussetzungen und Entwicklungsphasen in den Berichten über David, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 91—124.
Olmstead, A. T., Tiglath-Pileser I and his Wars, s. JAOS 37, 3 (Oct. 1917), 169—185.
†Ow, A. Frhr. v., Joseph von Aegypten und Aseneth. Regensburg 1918. 169 S. 8°.
Peiser, F. E., Jaudi, s. OLZ 1918, 2, Sp. 48.
Peiser, F. E., Einige Bemerkungen zur altbabylonischen Geschichte, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 160—174.
Reitzenstein, R., Zur Religionspolitik der Ptolemäer, s. ARW XIX (1918), 1, 191—194.
Schmidtke, Fr., Der Ort der Ermordung Sanheribs, s. OLZ 1918, Nr. 7/8, Sp. 169—171.
Sethe, Kurt, Der Name der Phönizier bei Griechen und Ägyptern, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 315—332.
†Stähelin, F., Die Philister. Vortrag. Basel 1918. 40 S. 8°.
†Tanner, J. M., Old Testament Studies. Vol. I: The Creation to the Establishment of the Kingdom under Saul. Salte Lake City 1917. 8°.
Ungnad, A., Die Ermordung Sanheribs, s. OLZ 1917, 12, Sp. 358 f.

8. Geographie Palästinas.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Hrsg. von G. Dalman. Dreizehnter Jahrgang (1917), Mit 4 Bildertafeln, 5 Notenbeispielen, 1 Plan und 1 Karte. Berlin 1917. VI, 138 S. Gr.-8°. — I. Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1916/17 von Dalman

1—11. — II. Arbeiten aus dem Institut: DALMAN, Der palästinische Islam 15—34; Die Juden in Palästina und die Zukunft des Landes 35—52. — SCHMALTZ, K., Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten 53—99. — III. Von unsern Reisen: GRAF, R., Durch das Heilige Land westlich und östlich des Jordans im Jahre 1911 103—138.

PEF October 1917. — Notes and News 149—158. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East (*continued*) 159—165. — WATSON, Ch., Notes on the Churches of Jerusalem founded oefore A. D. 1099 165—171. — BLYTH, ESTELLE, The Order of St. John of Jerusalem (*continued*) 172—177. — MASTERMAN, E. W. G., and R. A. S. MACALISTER, Occasional Papers on the Modern Inhabitants of Palestine (*concluded*) 177—179. — OFFORD, Jos., Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 179—184. — MASTERMAN, E. W. G., Dead Sea Observations (*continued*) 185—187. — Reviews and Notices of Publications 187—192.

PEF January 1918. — Notes and News 1—10. — Professor Eduard Hull 11—13. — MASTERMAN, E. W. G., Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times 13—20. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East (*continued*) 20—25. — BLYTH, ESTELLE, St. George for England 25—34. — OFFORD, Jos., Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 35—39. — Reviews and Notices of Publications 40—43.

PEF April 1918. — Notes and News 45—55. — MASTERMAN, E. W. G., Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times (*continued*) 56—71. — MACKENZIE, DUNKAN, The Port of Gaza and Excavation in Philistia 72—87. — OFFORD, Jos., Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 88—92. — PILCHER, E. J., An Old Hebrew Signet from Jerusalem 93 f.

PEF July 1918. — Notes and News 95—104. — Annual General Meeting on the PEF 105—111. — MASTERMAN, E. W. G., Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times (*continued*) 112—119. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East (*continued*) 119—122. — DRAKE, F. M., A Sixth Century Mosaic at Um Jerar 122—124. — SEGAL, M. H., The Settlement of Manasseh East of the Jordan 124—131. — OFFORD, Jos., Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 132—139; — The Princes of the Bakers and the Cup-Bearers 139—142. — MACALISTER, R. A. S., The Revolt of 1834 142—144.

ZDPV XL (1917), 3—4 (mit 17 Tafeln und 3 Abbildungen im Text). — SCHUMACHER, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande VIII—X 143—170. — RICHTER, G., Der salomonische Königspalast 171—225. — ḤADDĀD, ELIAS N., Die Blutrache in Palästina 225—235. — AHARONI, J., Zum Vorkommen der Säugetiere in Palästina und Syrien 235—242. — GUTHE, H., Zwei Reisen von Jerusalem nach Konstantinopel in den Jahren 1915 und 1916 243—248. — WIEDEMANN, E., Zum Wunder des heiligen Feuers 248—251. — BLANCKENHORN, M., Regenfall im Winter 1916/17 auf 5 Beobachtungsstationen des DPV 252—253. — Bücherbesprechungen 254—259. — THOMSEN, P., Zeitschriftenschau 260—262. — Vereinsnachrichten 262—264.

ZDPV XLI (1918), 1—2. — RICHTER, G., Der Kesselwagen des salomonischen Tempels 1—34. — ULMER, FR., Südpalästinensische Kopfbedeckungen 35—53. — HARTMANN, R., Zur Geschichte der Via maris 53—56. — POZNAŃSKI, S., und DAW. YELLIN, Zu den von Dalman besprochenen Inschriften aus Palästina (ZDPV 1914 S. 135 ff.) 57—59. — KLEIN, S., „Nejaroth-Fässer" in der Mischna 60. — THOMSEN, P., Berichte: Bericht über Landes- und Ortskunde des alten Palästina für 1914—1917 61—89. — Bücherbesprechungen 89—93. — THOMSEN, P., Zeitschriftenschau 93—96. — Vereinsnachrichten 96—100.

DALMAN, G., Die Stammeszugehörigkeit der Stadt Jerusalem und des Tempels, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 107—120.

GUTHE, H., Die griechisch-römischen Städte des Ostjordanlandes. [Das Land der Bibel II 5.] Leipzig 1918. 44 S. 8°.

HAUPT, P., Kir = Ur of the Chaldees, s. JBL XXXVI (1917), 93—99.

MEINHOLD, JOH., Indogermanen in Kanaan? s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 331—353.

MICKLEY, P., Arculf. Eines Pilgers Reise nach dem heiligen Lande (um 670). Aus dem Lateinischen übersetzt und erklärt. Zweiter Teil: Buch II: Heilige Stätten im Lande (Damaskus, Tyrus, Alexandrien). Buch III: Konstantinopel. [Das Land der Bibel II 3/4.] Leipzig 1917. 64 S. 8°.

NIEBUHR, C., Bethlehem Ephrata, s. OLZ 1917, 12, Sp. 360—363.

SCHECHTER, A., Palästina, seine Geschichte und Kultur im Lichte der neuesten Ausgrabungen und Forschungen. Berlin 1918. X, 106 S. 8°.

SCHMIDT, H., und PAUL KAHLE, Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet und in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem hrsg. Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, einem Abriß der Grammatik, einem Verzeichnis der Sachen und Namen, der Märchenmotive und der Wörter. Göttingen 1918. 96* + 303 S. 8°.

THOMSEN, P., Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palaestina. S.-A. aus ZDPV XL, 1 ff. Leipzig 1917. IV, 102 S. 8°.

9. Archaeologie.

BERNHART, M., Consecratio. Ein numismatischer Beitrag zur römischen Kaiserkonsekration, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 136—167.

BORK, FERD., Tierkreise auf westafrikanischen Kalebassen, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 266—269.

CHABOT, J.-B., Le marquis de Vogüé. Notice sur ses travaux d'épigraphie et d'archéologie orientale, s. JA 11. série, tome X, N° 2 (Sept.-Oct. 1917), 313—345.

DOMBART, TH., Kunsthistorische Studie zum Babelturm-Problem, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 1—16.

DOMBART, TH., Der Turmbau zu Babel, s. OLZ 1918, Nr. 7/8, Sp. 161—165.

EISSFELDT, O., Zum Zehnten bei den Babyloniern, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 163—174.

ERBT, W., Eine Mond- und Sonnenfinsternis im Alten Testament, s. OLZ 1918, Nr. 7/8, Sp. 176—180.

ERBT, W., Die Chronologie des ersten nachexilischen Jahrhunderts, s. OLZ 1918, 1, Sp. 6—17; 2, Sp. 33—41.

FISCHER, OSCAR, Orientalische und griechische Zahlensymbolik. Ein Beitrag zu meinem System der alttestamentlichen Zahlenwerte. Leipzig 1918. 59 S. 8°.

GMÜR, M., Schweizerische Bauernmarken und Holzurkunden (Abhandlung zum schweiz. Recht, 77. Heft). Bern 1917. 160 S. Gr.-8°. Mit 33 Tafeln.

HAUPT, P., Crystal-Gazing in the Old Testament, s. JBL XXXVI (1917), 84—92.

HAUPT, P., *Mĕsukkan*, acacia Nilotica, s. JBL XXXVI (1917), 145 f.

HAUPT, P., The Rose of Sharon, s. JBL XXXVI (1917), 147.

JIRKU, A., „Hebräische" und „israelitische" Sklaven, s. OLZ 1918, 3/4, Sp. 81—83.

KOHLER, K., The Sabbath and Festivals in Pre-exilic and Exilic Times, s. JAOS 37, 3 (Oct. 1917), 209—223.

KÜCHLER, FR., Das priesterliche Orakel in Israel und Juda, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 285—301.

LANGDON, STEPHEN, The Release of a Prisoner at the Passover, s. ET XXIX, 7 (April 1918), 328—330.

LINDL, E., Zur babylonischen Astronomie, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 346—356.

LUCKENBILL, D. D., The Temple Women of the Code of Hammurabi, s. AJSL XXXIV, 1 (October 1917), 1—12.

v. LUSCHAN, F., Primitive Türen und Türverschlüsse, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 357—369.

MADEJA, E., Das Ninlil-Tor zu Ninive, s. OLZ 1918, Nr. 7/8, Sp. 165—167.

MEISSNER, BR., Synchronismen, s. OLZ 1917, 8, Sp. 225—228.

MEISSNER, BR., Beamte als Stifter von Götterstatuen, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 152—156.

SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis, Chapter X, s. ET XXIX, 2 (Nov. 1917), 71—73; 3 (Dec. 1917), 135—137.

SCHROEDER, O., Über Adresse und Grußformel in den altbabylonischen Briefen, s. Baudissin-Festschrift, Beihefte zu ZAW 33 (1918), 411—417.

SCHROEDER, O., Chronologische Miszellen (1. Ein neues Datum aus altbabylonischer Zeit. 2. *Ṭebetai* oder *Kanûnai*?), s. OLZ 1918, 3/4, Sp. 75 f.

†THILO, M., Die Chronologie des AT dargestellt und beurteilt unter bes. Berücksichtigung der masoret. Richter- und Königszahlen. Barmen 1917. 36 S. mit 4 Taf. Lex.-8°.

WEBER, O., Altorientalische Kultgeräte, s. MVAG 22. Jahrg. (1917), 370—392.

WEIDNER, E. F., Zahlenspielereien in akkadischen Leberschautexten, s. OLZ 1917, 9, Sp. 257—266.

WEIDNER, ERNST F., Zur babylonischen Eingeweideschau. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Labyrinths, s. MVAG 21. Jahrg. (1916), 191—198.

10. Aramaica und Verwandtes.

Bauer, H., Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabets. Halle a. S. 1918. 27 S. Gr.-8°.
Bondi, J. B., Zu Sachau, APO 4, 10 [zur Bedeutung von קן], s. OLZ 1918, 1, Sp. 17.
Chabot, J.-B., Punica (*suite*), s. JA 11. série, tome X, N° 1 (Juillet-Août 1917), 5—79.
Eisler, Dr. Robert, Entdeckung und Entzifferung kenitischer Inschriften aus dem Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. im Kupferminengebiet der Sinaihalbinsel, s. Bibl. Zeitschrift 1918, Heft 2, 8 S.
†Gardiner, A. H., and T. E. Peet, The Inscriptions of Sinai. I. Introduction and 86 Planches. London 1917. 4°.
Haupt, P., Syriac *siftâ*, lip, and *sáupâ*, end, s. J. of the Soc. of Or. Research I, 2 (October 1917), 92.
Montgomery, J. A., The Words 'law' and 'witness' in the South Arabic, s. JAOS 37, 2 (Sept. 1917), 164 f.
Montgomery, J. A., A Syriac Incantation Bowl with Christian Formula, s. AJSL XXXIV, 2 (Jan. 1918), 137—139.
Schulthess, Fr., Das Problem der Sprache Jesu. Zürich 1917. 57 S. 8°.
Torrey, Charles C., The Bilingual Inscription from Sardis, s. AJSL XXXIV, 3 (April 1918), 185—198.

11. Judaica.

Davidson, I., Poetic Fragments from the Genizah. IX. A Palestinian Liturgy for the New Year, s. JQR VIII, 4 (April 1918), 425—454.
Epstein, J. N., Biblisch-Talmudisches. מָגוֹר — מָזוֹר, s. OLZ 1917, 9, Sp. 271—278.
Hirschfeld, H., Early Karaite Critics of the Mishnah, s. JQR VIII, 2 (Oct. 1917), 157—188.
Husik, J., Studies in Gersonides, s. JQR VIII, 2 (Oct. 1917), 231—268.
Lauterbach, J. Z., The Three Books found in the Temple at Jerusalem, s. JQR VIII, 4 (April 1918), 385—423.
Mann, Jacob, The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, s. JQR VIII, 3 (Jan. 1918), 339—366.
Marmorstein, A., Eine unbekannte Jüdische Sekte, s. ThT 1918, 1 und 2, 92—122.
Marmorstein, A., Midrasch Haserot we-Yeserot (מדרש חסירות ויתירות). Edited from MS. Adler (No. 2046), MS. Bodl. (No. 2659), and British Museum (Nr. 2746) with Notes and Introduction. London 1917. XII, 84 S. 8°.
Marmorstein, A., A Fragment of the Visions of Ezekiel, s. JQR VIII, 3 (Jan. 1918), 367—378.
Marx, Alex., A Seventeenth-Century Autobiography. A Picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia, s. JQR VIII, 3 (Jan. 1918), 269—304.
Waxman, Meyer, The Philosophy of Don Hasdai Crescas, s. JQR VIII, 3 (Jan. 1918), 305—337; VIII, 4 (April 1918), 455—475.
Wolf M., De samenstelling en het karakter van het groote *συνέδριον* te Jeruzalem vóór het jaar 70 n. Ch., s. ThT 1917, 5, 299—320.

[Abgeschlossen den 19. August 1918.]

14. 1. 20.

Biblische und klassische Urgeschichte.

Von Prof. Dr. **Armin Ehrenzweig** in Graz.

I. Die Verbreitung der Urgeschichte.

In einer Abhandlung über Kain und Lamech[1] habe ich gezeigt, daß die Geschichte von Romulus und Remus nur eine andere Fassung der biblischen Brudermordsage ist. Der aufgefundene Faden soll nun weiterverfolgt, insbesondere das Ende des Romulus von dem neuen Standpunkte aus beleuchtet werden. Zunächst aber drängt sich der Wunsch auf, irgendeine Vorstellung von dem Wege zu gewinnen, der von der kanaanäischen zur römischen Sage hinüberführt. Denn wer eine vergleichende Darstellung der Sagen so weit auseinanderliegender Völker unternimmt, und nicht minder, wer die unternommene beurteilt, steht immer im Banne irgendeiner Vorstellung von der Art, wie ein solcher Zusammenhang überhaupt zu denken wäre.

Die unsicheren Vermutungen, die ich hierüber in meiner ersten Abhandlung gewagt habe, können genauerer Prüfung nicht standhalten. Sie erklären eine Übereinstimmung nicht, die sich auf die ganze Ordnung einer weitläufigen Erzählung und zugleich auch auf einzelne nebensächliche Züge, ja auf die Art der Darstellung erstreckt. Hier muß literarische, gelehrte Übertragung im Spiele sein.

Wie in so vielen andern wirklichen oder vermeintlichen Wissenschaften sind die Babylonier auch in der Geschichte die Lehrmeister anderer Völker gewesen. Ihre Berichte über die Sintflut und über die vorausgegangene Urgeschichte des Menschengeschlechtes fanden nicht weniger Glauben als ihre astronomischen Beobachtungen oder ihre astrologische Scheinweisheit. Rühmten sich doch die Babylonier des Besitzes vorsintflutlicher Schriften[2]. Kein Verdacht wagte sich an diese ehrwürdigen Geschichtsquellen heran. Deshalb wanderte die babylonische Sintfluterzählung und mit ihr die ganze Geschichte des vorsintflutlichen Zeitalters von Volk zu Volk. Auch der Jahwist oder

[1] In dieser Zeitschrift 35, 1.

[2] ZIMMERN, Die Keilinschriften und das Alte Testament [3] S. 537.

wie man sonst den Schriftsteller nennen mag, der zuerst die Geschichte des Volkes Israel schrieb, begann seine Darstellung nach der Sitte jener Zeit mit der Erschaffung der Welt. Er benützte die damals bereits in ganz Vorderasien verbreitete Darstellung der Urgeschichte, nicht weil es ihm bequem war oder weil der Inhalt seinen Absichten entsprach — das Gegenteil war der Fall —, sondern weil er als Geschichtschreiber sich an die maßgebenden Quellen halten mußte. Er beanspruchte Glauben und er glaubte selbst an das Erzählte. Daß nach und nach tendenziöse Änderungen seine „wissenschaftliche" Arbeit entstellt haben, liegt klar zutage, aber der Zusammenhang mit den babylonischen Quellen ist immer noch erkennbar.

In Kleinasien war die Urgeschichte wohlbekannt. Sie wurde hier an verschiedenen Orten, insbesondere in Lykaonien und in dem benachbarten Phrygien lokalisiert. In Griechenland taucht sie bei den genealogischen Schriftstellern etwa im siebenten Jahrhundert auf, in Rom ist sie seit dem vierten Jahrhunderte nachweisbar [1]. Die Verbindung zwischen Ost und West — zwischen Kleinasien und Rom — hat wahrscheinlich Delphi hergestellt. Denn diese hochberühmte Orakelstätte pflegte seit alter Zeit nach beiden Richtungen hin lebhaften Verkehr. Die Beziehungen zu Rom reichen der Sage nach bis in die Königszeit hinauf [2]. Nun wissen wir, daß die Delphischen Chronisten von der Sintflut und von den vorsintflutlichen Königen erzählt und daß sie diese Erzählung in ihrer Heimat lokalisiert haben. Als vorsintflutliche Stadt galt ihnen Lykoreia auf dem Parnassos, Delphis angebliche Mutterstadt. Das war die alte Königsstadt des Sintfluthelden Deukalion [3]. Von ihrer Gründung erfahren wir leider recht wenig. Der Gründer war Parnassos, Poseidons und der Kleodora Sohn. Eben dieser Parnassos hat die Weissagung aus dem Vogelfluge erfunden [4]. Diese Nachricht genügt immerhin, die Vermutung zu rechtfertigen, daß in der delphischen Sage von der Gründung der vorsintflutlichen Stadt die Beobachtung des Vogelfluges eine Rolle gespielt habe. Das wäre dann ein Zug, den die römische Gründungssage mit der delphischen gemein hat und den wir um so eher auf Rechnung des griechischen Vorbildes setzen können,

[1] J. Mesk, Die römische Gründungssage und Nävius, Wiener Studien 36, 6.

[2] Als geschichtlich gilt die Sendung eines Weihgeschenkes von Rom nach Delph im Jahre 396 v. Chr. De Sanctis, Storia dei Romani II 146.

[3] Usener, Sintflutsagen, S. 76 f., Jacoby, Marmor Parium, S. 31.

[4] Pausanias X 6.

als die Art, wie die Auspizien in der römischen Gründungssage behandelt werden, dem römischen Ausspizienritus durchaus widerspricht[1]. Wir besitzen aber auch ein ausdrückliches Zeugnis, das uns von Rom nach Lykoreia zurückweist. In der römischen Sage ist nämlich von einem Asyle die Rede, das Romulus nach griechischem Muster[2] eingerichtet haben soll. Den Gott, dem dieses Asyl heilig war, nennt der Annalist Piso[3] Lucoris. Das ist Lykoreios, der Zeus von Lykoreia. Darüber besteht kein Zweifel[4].

Leider ist uns von der Geschichte des vorsintflutlichen Lykoreia außer der dürftigen Nachricht von der Auspizienerfindung ihres Gründers nichts erhalten. Es gibt jedoch eine zweite griechische Sage, die sich gleichfalls mit der Gründung der ersten Stadt befaßt: die Sage von der Gründung der arkadischen Stadt Lykosura. Ihre Verwandtschaft mit der delphischen Erzählung ist längst bemerkt worden[5]. Hier aber wird uns eine zusammenhängende Urgeschichte[6] überliefert, die mit dem ersten Menschen (Pelasgos) beginnt[7] und bis zur geschichtlichen Zeit hinabreicht. Der zweite arkadische Urvater Lykaon hat Lykosura gegründet. Das war die erste Stadt unter dem Monde, nach deren Vorbilde dann die Menschen andere Städte zu gründen gelernt haben[8]. Der Name des Gründers, Lykaon, ist nicht griechisch. Bei Homer heißt ein lykischer Fürst so. Im Namen der kleinasiatischen Landschaft Lykaonien erkennen wir leicht den Namen des Stadtgründers wieder. Der Name hängt also nicht mit den griechischen Wörtern für Wolf oder Licht zusammen, er bezeichnet vielmehr den Eponymus des lykischen Volkes. Der Wolf ist erst bei den Griechen in die Stadtgründungsgeschichte hineingeraten und hat sich da auch bei den Römern behauptet.

Wenden wir uns nun, indem wir den Weg der Urgeschichte nach rückwärts verfolgen, nach Lykaonien, so finden wir sie hier — und zwar in Ikonion — deutlich genug lokalisiert[9]. In Ikonion wurden auf Befehl des Zeus die ersten Menschen aus Lehm gebildet und vom

---

[1] Das hat MOMMSEN, Hist. Schr. I 11 gezeigt.

[2] SERVIUS zu Aen. II 761, VIII 342.

[3] Bei SERVIUS zu Aen. II 761.

[4] „Lucoris ist lateinische Schreibart für *Λυκώρης*." DREXLER in Roschers Lex. Art. Lykoreus.

[5] IMMERWAHR, Kulte und Mythen Arkadiens, S. 22.

[6] PAUSANIAS VIII 1 ff.

[7] Über ihn unten V bei S. 79, Anm. 4. Über die an Gen 5 erinnernde Langlebigkeit der arkadischen Urkönige unten VI S. 84, Anm. 5.

[8] PAUSANIAS VIII 38.

[9] STEPH. BYZ. *Ἰκόνιον*.

Winde belebt, hier lebte Nannakos, der phrygische Methušelah[1], hier auch jener Flutheld, den die Griechen Deukalion oder Ogyges[2] nennen.

Wir befinden uns auf asiatischem Boden, der Zusammenhang der lykisch-phrygischen mit der babylonisch-biblischen Sage bedarf nicht erst des Nachweises, obwohl über den Weg, den die Urgeschichte hier — innerhalb Vorderasiens — zurückgelegt hat, kaum eine Vermutung möglich ist[3]. Nach Rom ist sie wahrscheinlich noch in ihrer echten Gestalt, als Geschichte der Urväter, gelangt. Die römischen Schriftsteller haben ja sogar einen besonderen Ausdruck zur Bezeichnung der Urväter geschaffen: Aborigines. Ein Volk dieses Namens hat es nie gegeben, und die den Alten geläufige Ableitung „ab origine"[4] ist durchaus annehmbar, wenn wir in dem Ausdrucke eben nur eine gelehrte Konstruktion[5] und nicht eine volkstümliche Bildung erblicken. Die Heimat der Aboriginer suchten die Römer erst, ihrer griechischen Quelle folgend, in Griechenland, dann aber in Italien selbst, und zwar — nach dem Muster von Lykoreia oder Lykosura — im Hochgebirge[6].

Als dann Rom groß genug geworden war, um das Bedürfnis zu empfinden, auch seine geschichtslosen Anfänge nachträglich in das Licht der Geschichte zu rücken, da stellten seine Chronisten aus mancherlei Quellen die uns so wohl bekannte Königsgeschichte zusammen und sie verwerteten dabei auch die Erzählung von den Urvätern vielleicht gerade deshalb, weil sie dem Volke fremd geblieben war. Vor allem entnahmen sie der Urgeschichte die Erzählung von der Stadtgründung, die nun, aus ihrem alten Zusammenhange gelöst, nicht mehr irgendeine vorsintflutliche Stadt in Griechenland oder in den Abruzzen, sondern die Stadt Rom selbst behandelt. Der Stadtgründer ist damit aus der Reihe der Urväter in ein jüngeres Geschlecht hinabgerückt.

---

[1] Über ihn unten VI.

[2] Ogygier ist — nach STEPHAN VON BYZANZ — ein anderer Name der Lykier.

[3] Es ist nicht ausgeschlossen, daß die babylonische Sage über Kleinasien nach Palästina gewandert ist, oder daß der Jahwist neben einer babylonischen (oder syrischen) Quelle eine kleinasiatische (hethitische) benützt hat. Darauf deutet der Tibarener Kain (Tubalkain) in Gen 4_{22}. Die Tibarener sind ja ein kleinasiatisches Volk.

[4] Eine Anspielung darauf bei VERGIL, Äneis 7, 180. Im Sinne von „Stammväter" (SCHWEGLER, Römische Geschichte, S. 599) braucht den Ausdruck Aborigines z. B. PLINIUS, hist. nat. 4, 36: Tyrii, aborigines Erythriorum.

[5] O. KELLER, Lat. Volksetymologien, S. 20 f, 351.

[6] Daher die von Einigen versuchte Ableitung des Aboriginernamens *ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς ὄρεσιν οἰκήσεως*, DION. HAL. 1, 13. Neuere wollen gar den Namen der Abruzzen von den Aborigines ableiten. Vgl. dagegen DE SANCTIS, Storia I 175.

Aber der älteste Schriftsteller, der ihn kennt — KALLIAS, ein Zeitgenosse des Agathokles († 289) — bringt ihn immer noch mit den Aboriginern in Verbindung, ihm ist Romulus ein Sohn des Latinus, „des Königs der Aboriginer“[1].

II. Die Ermordung des Stadtgründers.

Des Romulus Ende wird uns auf zweierlei Art, beidemal mit vielen Einzelheiten, erzählt. Danach ist Romulus entweder erschlagen oder zu den Göttern entrückt worden. Ist Kain das Urbild des Romulus, so muß die Genesis die Frage lösen, welche von beiden Erzählungen die ursprüngliche sei. Leider schweigt sie über das Ende Kains. Aber daß er ermordet worden ist, läßt sich erraten. Denn die Sage pflegt uns nicht göttliche Offenbarungen zu übermitteln, die keine praktische Bedeutung erlangt haben. Jahwe hatte verkündet: „Wer Kain totschlägt, das wird siebenfach gerochen.“ Also ist Kain unfehlbar totgeschlagen und sein Tod siebenfach gerächt worden. Das siebenfache Menschenopfer, das in Gibeon zur Erntezeit dargebracht wurde (II Sam 21), soll an die Ermordung des Urvaters erinnern[2]. Die Kainsage beginnt also als Kultlegende des Städtebauopfers und schließt als Kultlegende eines vorisraelitischen Osterfestes. Aber diese beiden Legenden gehören ursprünglich nicht zusammen. Die erste stammt, wie die ganze Urgeschichte, von einem fremden Volke, sie ist in Kanaan nicht lokalisiert (sondern irgendwo im fabelhaften Lande Nod östlich von Eden) — die andere dagegen ist eine einheimische, kanaanäische Festlegende. Jene ist nur den Schriftgelehrten bekannt, diese volkstümlich, im frommen Liede gefeiert. Die Gestalt des ermordeten Urvaters ist also mit der eines kanaanäischen Helden zusammengeflossen.

Des Urvaters Geschichte war ursprünglich gewiß eine einheitliche Legende, eben die Legende des Bauopfers. Aber die Stadtgründung fordert ein doppeltes Bauopfer[3]: eines bei der Grundsteinlegung, das andere bei oder nach der Vollendung des Baus. Gerne macht die Bausage die beiden Geopferten zu Geschwistern. Das alttestamentliche Geschichtsbuch selbst hat uns eine Erzählung dieser Art bewahrt: Als Hiel die Stadt Jericho baute, da legte er um seinen erstgeborenen Sohn

---

[1] DION. HAL. I 72; MOMMSEN, Hist. Schr. I 3.

[2] ZAW 35, 10.

[3] Vgl. über das doppelte Bauopfer SARTORI, Z. f. Ethnol. 30, 13.

Abiram ihren Grund und um seinen jüngsten Sohn Segub setzte er die Türen[1]. In unserem Falle muß der Baumeister selbst nach Vollendung des Baus sterben. Auch das ist ein verbreiteter Zug[2]. Kain stirbt also, nachdem er seinen Bruder geopfert hat, selbst als zweites Bauopfer[3].

Nach der Analogie der Kainsage haben wir anzunehmen, daß nach der ältesten Fassung der römischen Gründungssage Romulus nicht entrückt, sondern ermordet worden ist. Zwar schildert schon der Dichter ENNIUS die Entrückung. Aber ihr widerstreitet das altertümliche Grab des Romulus, das in neuester Zeit (1899) wieder aufgefunden worden ist[4]. Nur zur Ermordung stimmt ferner das Fest, das an das Ende des Romulus erinnern soll, die Poplifugia (5. Juli). Die Volksflucht ist das Gegenstück zur Königsflucht (Regifugium, 24. Februar). Ist es hier der Opferkönig, der nach Verrichtung eines Opfers die rituelle Flucht ergreifen muß[5], so hat dort das Volk eine Bluttat vollbracht und muß nun fliehen. Romulus ist der Sage nach, wenn nicht vom ganzen Volk, so doch von einem Teile des Volkes (den Neubürgern) oder von den Vertretern des Volkes (den Senatoren) ermordet worden. Ob auch die Zerstückelung seiner Leiche ein echter Zug der ursprüng-

---

[1] Jos 6 $_{26}$ I Reg 16 $_{34}$. E. MADER, Die Menschenopfer der alten Hebräer, S. 166 f. Zu vergleichen ist — außer den unten Anm. 3 angeführten Brüdersagen — die Gründungssage von Skutari bei GRIMM, Deutsche Mythologie[4] II, S. 957 und bei FR. KRAUSS, Das Bauopfer bei den Südslaven, Mitt. der Anthrop. Gesellschaft in Wien 17, 16: Die Vile forderte als Bauopfer zwei leibliche, gleichnamige Geschwister (Stojan und Stojana).

[2] SARTORI, Ztschr. f. Ethnol. 30, 16. KRAUSS, Das Bauopfer, S. 22. Vgl. z. B. CICERO, Tusc. disp. I 47 § 114. Daher das Sprichwort: „Mancher baut ein Haus und muß zuerst hinaus."

[3] Ähnlich eine ältere Fassung der Sage von den Baumeister-Brüdern Agamedes und Trophonios. Verwandt scheint auch die von J. L. W. SCHWARZ, Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms, S. 44 mitgeteilte sächsische Sage: Zwei Brüder, ein Schmied und ein Steinhauer, bauen eine Höhle. Der Schmied erschlägt den Steinhauer und wird dann selbst in der Höhle lebendig begraben. Ferner die Gründungssage von Plankenwarth (bei Graz): Ludwig erbaut eine Burg, sein Zwillingsbruder Herrmann erschießt ihn aus Eifersucht und wird dann selbst von den erbitterten Bauern überfallen und getötet. M. UHLIRZ, Schloß Plankenwarth (1916), S. 4 f. Die Forderung eines doppelten Bauopfers liegt überall zu Grunde.

[4] Man half sich über die Schwierigkeit hinweg mit der Behauptung, das Grab sei für Romulus bestimmt gewesen, tatsächlich sei aber dort nicht Romulus, sondern Faustulus oder Hostilius beigesetzt worden. ROSENBERG in Paulys RE. Art. Romulus Sp. 1101.

[5] PLUTARCH, Quaest. Rom. 63, ROSENBERG, Art. Regifugium in Paulys RE. So muß ja auch Kain „unstet und flüchtig" sein (Gen 4 $_{14}$), bis Jahwe die Sühnung (Stigmatisierung) vollzogen hat.

lichen Sage ist und kultische Bedeutung[1] hat, wie SCHWEGLER[2] vermutet, mag dahingestellt bleiben. Uns muß die Tatsache genügen, daß nach der älteren Fassung der Sage Romulus ebenso wie Kain getötet worden ist[3].

Es ist merkwürdig, daß auch die Geschichte des Romulus in eine Festlegende ausmündet. Vermutlich hat der römische Erzähler in seiner Quelle bereits den Tod des Stadtgründers mit einem (ausländischen) Feste verknüpft gefunden und hat sich dadurch aufgefordert gesehen, irgendein passendes römisches Fest an dessen Stelle zu setzen.

Die Ermordung des Romulus als ein zweites Bauopfer unmittelbar mit der Stadtgründung zu verbinden, sind wir gewiß berechtigt, obwohl ihm eine lange kriegerische Regierung zugeschrieben wird. Denn wir erhalten von seinen Feldzügen nur dürftige, inhaltsleere Berichte und der Raub der Sabinerinnen ist erst nachträglich (im dritten Jahrhundert) zu Ehren der Sabiner eingefügt worden[4]. „Einzig Romulus Eintritt und Austritt scheint in der ältesten Sage eine Rolle gespielt zu haben“[5].

III. Die Entrückung.

Hat man sich überzeugt, daß die Entrückung nicht der ursprünglichen Fassung der Romulussage angehört, so überrascht es um so mehr, daß auch sie der vorderasiatischen Urgeschichte entlehnt ist. Über die Entrückung Henochs geht die Genesis mit wenigen Worten hinweg[6]. Wir müssen deshalb die römische Fassung der Entrückungsgeschichte unmittelbar mit der babylonischen vergleichen. Dabei zeigt sich, daß die Entrückung wiederholt ihre Stelle gewechselt hat. Die Babylonier erzählten sie seit jeher vom Sintfluthelden, sie stand bei ihnen in engem, organischen Zusammenhange mit der Sintflutgeschichte, deren Abschluß sie bildete. Die Quelle des Jahwisten dagegen löste die Entrückung vom Sintfluthelden ab und und übertrug sie auf einen anderen

---

[1] ROHDE, Psyche I, S. 322 f.

[2] Römische Geschichte, S. 535.

[3] Dem Rationalismus der neueren Annalisten verdanken wir die Erhaltung der alten Mordgeschichte, aber nicht — wie CARTER (Roschers Lex., Romulus) — glaubt, ihre Erfindung. ROSENBERG in Paulys RE (Romulus, Sp. 1101) gibt wenigstens das ausdrücklich zu, daß die „alte, vorliterarische Romulussage“ ihren Helden menschlich sterben ließ.

[4] MOMMSEN, Hist. Schr. I 22 ff.

[5] SCHWEGLER aaO. 530.

[6] Daß diese Darstellung an die Romulussage erinnert, wurde bereits ZAW 35, 9 bemerkt.

Urvater (Henoch). Einmal selbständig geworden, konnte die Entrückung in jüngeren Nachbildungen der Urgeschichte neuerlich den Platz wechseln, um allemal jenen Urvater auszuzeichnen, der für diese Ehre der Würdigste schien, und so war es zuletzt in Rom der Stadtgründer, der unter die Götter versetzt wurde.

Aufmerksame Vergleichung ergibt mit großer Sicherheit, daß die Erzählung von Romulus Entrückung immer noch mit ihrer entferntesten, mittelbaren Quelle, der babylonischen Sintflutsage, in den wesentlichen Zügen übereinstimmt. Unter den babylonischen Fassungen der Sintflutsage kommt für uns vor allem der jüngste Bericht, der des BEROSUS, in Betracht. Sieht man von den Beziehungen zur Sintflut ab, so bleiben etwa folgende Züge übrig:

1. Xisuthros opfert den Göttern.

2. Er verschwindet unmittelbar nach dem Opfer.

3. Die Zurückgebliebenen suchen ihn und rufen seinen Namen[1].

4. Die Aufklärung wird den Zurückgebliebenen durch die Stimme des Verschwundenen zuteil. Sie befiehlt ihnen, gottesfürchtig zu sein, denn er selbst wohne um seiner Gottesfurcht willen bei den Göttern.

Dazu kommt noch nach dem sumerischen Sintflutberichte:[2]

5. Der Entrückte führt fortan einen neuen Namen.

Alle diese Züge — deren rituelle Bedeutung später untersucht werden soll (unten IV) — kehren in der römischen Sage wieder:

1. Romulus verrichtet ein Opfer, und zwar ebenso wie Xisuthros ein für das ganze Volk dargebrachtes, reinigendes Opfer, eine lustratio des Volkes[3].

2. Romulus verschwindet wie Xisuthros unmittelbar nach diesem Opfer. Wie Henoch „war er nicht mehr“[4], denn ein Gott „hatte ihn zu sich genommen“[5].

3. Sehnsuchtsvoll rufen die Zurückgebliebenen seinen Namen[6]. In der Vorlage muß der Zusammenhang des Namenrufens mit einem Festritus deutlich ausgesprochen gewesen sein, denn die Römer stellen wirklich einen solchen Zusammenhang her: Plutarch verweist

[1] BEROSUS fr. 7: *Τοὺς δὲ ὑπομείναντας . . ζητεῖν αὐτὸν ἐπὶ ὀνόματος βοῶντας.*

[2] LANDERSDORFER, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte, S. 13, JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[3] S. 119 f.

[3] AUR. VICTOR 2, 13. SCHWEGLER, Röm. Geschichte, S. 532.

[4] LIVIUS I 16: „Nec deinde in terris Romulus fuit.“

[5] DION. HAL. II 56: „*Ὑπὸ τοῦ πατρὸς Ἄρεος τὸν ἄνδρα ἀνηρπάσθαι . .*“

[6] Vgl. ENNIUS, Annales I 111: „O Romule, Romule die . .“

auf das Namenrufen bei dem Feste Poplifugia oder Nonae Caprotinae[1]. Das Volk ruft bei diesem Feste laut verschiedene Namen wie Marcus, Lucius, Cajus, um die damalige Flucht[2] und die wechselseitigen ängstlichen Zurufe darzustellen[3]. Der Gedanke liegt nahe, daß der Festbrauch, der vielleicht ursprünglich gar nicht zu den Poplifugia gehört, uns vielmehr daran erinnern soll, daß der neue Name des Entrückten noch unbekannt ist und man sich vergeblich bemüht, ihn zu erraten[4]. Wie wichtig die Kenntnis des richtigen Namens eines Gottes für dessen Kultus ist, ist bekannt[5].

4. Nun läßt sich, wie in der Xisuthros-Sage die Stimme des Verschwundenen vernehmen[6]. Romulus verkündet, daß er ein Gott geworden sei, und läßt es auch nicht an weiser Ermahnung fehlen[7].

5. Zugleich verkündet Romulus seinen neuen Namen Quirinus[8]

Die genaue Übereinstimmung so vieler und eigenartiger Züge kann kein Zufall sein. Daß aber jeder Zusammenhang mit der Sintflut fehlt, spricht nicht gegen die Entlehnung, sondern dafür. Denn wir wissen ja bereits, daß die Römer nicht unmittelbar aus der babylonischen Quelle, sondern — und auch das nur mittelbar — aus einer der Genesis nahestehenden Umarbeitung geschöpft haben. Und da war die Entrückungsgeschichte bereits von dem Sintfluthelden auf einen anderen Urvater (Henoch) übertragen.

Was sonst noch von der Entrückung des Romulus erzählt wird, ist nebensächliche Ausschmückung, kann aber immerhin der für uns verlorenen Umarbeitung — also der Henochsage — entlehnt sein. Mancher Zug erinnert an Elias. So, daß Romulus in einem Gewitter entschwindet[9], daß er im Wagen seines göttlichen Vaters gen Himmel fährt[10], daß er sich in feurigen Waffen zeigt[11], und zwar einem

[1] Zwei verschiedene Feste, die PLUTARCH vermengt.

[2] Oben bei S. 70, Anm. 5.

[3] So PLUTARCH, Romulus 29.

[4] Vgl. das Märchen vom Rumpelstilzchen.

[5] Vgl. z. B. GUNKEL, Komm. zu Gen 32 $_{29}$.

[6] PLUTARCH, Numa 2: „... *φωνῆς ἀκοῦσαι κελεύοντος αὐτὸν ὀνομάζεσθαι Κυρῖνον*“.

[7] OVID, Fasten II 508: „patrias artes militiamque colant..“ Vgl. BEROSUS fr. 7: „*ὡς δέον αὐτοὺς εἶναι θεοσεβεῖς*“. Der Unterschied in den Ermahnungen ist für die beiden Völker kennzeichnend.

[8] Quirinus hat ursprünglich mit Romulus gewiß nichts zu schaffen. Die von auswärts übernommene Sage knüpft hier wie überall an bereits Vorhandenes an.

[9] LIVIUS I 16: „subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque“.

[10] OVID, Fast. II 496: „rex patriis astra petebat equis“. Vgl. auch Metam. XIV 820–824.

[11] PLUTARCH, Romulus 28.

Einzelnen, dem Proculus, den er eben dadurch zu seinem Nachfolger bestimmt[1].

Romulus wäre also Henoch. Aber Romulus kann nicht Henoch sein, wenn er Kain ist. Hat die ursprüngliche Fassung der Sage (vor ENNIUS) an der Ermordung des Stadtgründers festgehalten, so muß sie — ganz wie die Genesis — die Entrückung von einem andern Könige erzählt haben[2]. Proculus muß der Nachfolger dieses Königs gewesen sein. Nun erscheint ein König Proca in der Königsliste von Alba Longa. Das ist ein aus verschiedenartigen Stoffen zusammengestoppeltes, spätes Machwerk. Es kann immerhin einzelne Gestalten aus einer älteren römischen Königsliste oder unmittelbar aus der Geschichte der Urväter (Aboriginer) übernommen haben. Proca ist Proculus; die Verschiedenheit der Endung ist ohne Bedeutung. Dieser König ist nun in der albanischen Liste der Nachfolger eines Königs Aventinus und von Aventinus erzählt uns Augustin wirklich, daß er entrückt und als Gott verehrt worden ist[3]. Wenn Aventinus von andern Schriftstellern als König der Aboriginer bezeichnet wird[4], so ist das vielleicht ein Hinweis darauf, daß wir es auch hier ursprünglich mit einem der Urväter zu tun haben.

In der offiziellen römischen Königsliste fehlen Aventinus und Proculus. Die Entrückung ist auf Romulus übertragen. Im übrigen scheint Numa[5] die — freilich für uns schwer faßbaren — Züge des entrückten Urvaters übernommen zu haben:

Henoch wandelte vor Gott (Gen 5_{22} und $_{24}$). Das heißt nach GUNKEL:[6] „antik gesprochen: ihm ist Gott erschienen und hat ihm

[1] PLUTARCH, Numa 5: Die Römer wollten den Proculus zum Könige wählen. Daß die Sabiner diese Wahl vereitelten, ist (wie alles Sabinische in der Königsgeschichte) auf Rechnung einer Umarbeitung im 3. Jahrhunderte zu stellen.

[2] Da Henoch beim Jahwisten der Nachfolger des Stadtgründers ist, würde Numa als des Romulus Nachfolger am nächsten liegen. Wirklich ist die Vergötterung des Numa bereits behauptet worden, und zwar von PAIS, Storia di Roma I 1, 291. Was DE SANCTIS, Storia dei Romani I 359 einwendet, schlägt nicht durch. Aber es handelt sich um eine Flußentrückung (ROHDE, Psyche II 377, Anm. 2), die für uns schwerlich in Betracht kommt.

[3] Civ. dei 18, 21: „Alii sane noluerunt eum in proelio scribere occisum sed non comparuisse dixerunt: sed nec ex eius vocabulo appellatum montem, sed ex adventu avium dictum Aventinum.“ Vgl. VARRO, de l. l. V 43 und SERVIUS zu Äneis 7, 657. Danach scheint NAEVIUS die (mittelbare) Quelle des Kirchenvaters zu sein.

[4] SERVIUS aaO.

[5] Vgl. oben Anm. 2.

[6] Handkommentar[3] S. 136.

Geheimnisse offenbart.“ Numa erhält Offenbarungen im persönlichen Verkehre mit der Göttin Egeria, mit Tacita und anderen Musen, mit Picus und Faunus und schließlich mit Jupiter selbst. Daß sich die Offenbarung Jupiters auf ein Menschenopfer bezieht[1], erinnert uns wieder an den Ideenkreis, der die ganze Urgeschichte beherrscht. Das babylonische Urbild Henochs, Enmeduranki[2], ist der Stifter eines wichtigen babylonischen Priestertums. Die Bedeutung Numas liegt gerade darin, daß alle wichtigeren Priestertümer auf ihn zurückgeführt werden. Henoch ist (nach Gen 5_{23}) 365 Jahre alt geworden: das ist die Zahl der Tage des Sonnenjahres[3]. Gerade dem Könige Numa wird die Einführung des Sonnenjahres von 365 Tagen zugeschrieben[4]. Andere Beziehungen aufzusuchen, verbietet die Dürftigkeit der biblischen Überlieferung[5].

Auf Numa folgt der vom Blitze erschlagene König Tullus Hostilius[6]. Gehört auch dieser zu den Urvätern, so ist man versucht, an Mehujael, den von Gott vertilgten, zu denken[7].

IV. Das Sintflutfest.

Kaleidoskopartig wechseln die Bilder in der Urgeschichte. Die Urväter ändern die Reihenfolge, einige fließen zusammen, andere verdoppeln sich, mit Leichtigkeit tauschen sie einzelne Züge aus. Die Entrückung ist von dem babylonischen Sintfluthelden auf Henoch und von diesem in Rom auf den Stadtgründer übertragen worden[8].

---

[1] PLUTARCH, Numa 15. SCHWENN, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (1915) S. 177.

[2] ZIMMERN, Die Keilinschriften[3] 533f. O. WEBER, Literatur der Babylonier § 53.

[3] ZIMMERN aaO. 540.

[4] PLUTARCH, Numa 18, SCHWEGLER aaO. 545, Anm. 3.

[5] Gehört es hierher, daß Numa gerade an dem Tage geboren worden ist, an dem Romulus die Stadt erbaute? PLUTARCH, Numa 3, SCHWEGLER aaO. 558 vgl. mit BUDDE, Bibl. Urgeschichte, S. 121 (zu Gen 4_{17}). Ist bei den vergrabenen Schriften Numas (SCHWEGLER, S. 564) an die in Sippar vergrabenen Schriften zu denken (BÖKLEN, Arch. Rel. Wiss. 6, 34 ff., MADER, Menschenopfer der alten Hebräer, S. 49)?

[6] In der Königsliste von Alba Longa heißt der vom Blitze erschlagene Romulus oder Remulus oder (nach der Konjektur von DE SANCTIS I 205) Amulius. Über die Bedeutung des Blitztodes vgl. ROHDE, Psyche I 320 ff. und dazu Cicero bei AUGUSTIN, De civ. dei 3, 15.

[7] BUDDE, Urgeschichte, S. 128.

[8] Dafür hat vielleicht Noah vom Landmanne (Gen 7_{20}), d. h. vom Stadtgründer den Weinbau an sich gezogen. Eine griechische Sage scheint den Stadtgründer Oineus, Weinmann, zu nennen. Ihm stellt sie statt des Hirten den Jäger — Toxeus, den Bogenmann — gegenüber. APOLLODOR I 8, ZAW 35, 5, Anm. 4. War Kain in irgendeiner Lesart der Urgeschichte der trunkene Weinbauer, so war dort vielleicht Japhet sein, nicht

Ihre ursprüngliche Bedeutung läßt sich vielleicht erraten, wenn wir sie wieder in den alten Zusammenhang stellen. Sie gehört zur Sintflut. Schon die alten sumerischen Berichte wissen, daß die Götter dem Sintfluthelden „Leben wie einem Gotte gegeben“ und daß sie ihn in ein fernes Land versetzt haben[1].

Die Sintfluterzählung war ursprünglich eine Kultlegende. Dafür spricht die Umständlichkeit der einzelnen Angaben z. B. über die Abmessungen der Arche, über die Zahl der aufzunehmenden Tiere, über die Kalenderdaten der Flut und Ähnliches. Diese Angaben sind einst bei den Babyloniern, bei den Syrern, ja selbst noch bei den Griechen rituelle Vorschriften gewesen. Drum steht, nach der treffenden Bemerkung GRUPPEs[2], der Sintflutmythos „als Ritualmythos von universalem Charakter in der griechischen Sagenwelt einzig da. Daß er ursprünglich die Einführung eines Rituals zu erklären oder zu begründen bestimmt, also eine Legende war, kann, da der Zusammenhang mit dem Gottesdienst an mehreren Stellen durchscheint, in Athen und Delphi aber deutlich erkennbar ist, nicht wohl bezweifelt werden . . .“

Ein großes Sühnfest, das dereinst irgendwo in Vorderasien zuerst gefeiert worden ist, hat die Aufmerksamkeit fremder Völker erregt, es ist nachgeahmt worden und mit ihm ist die Festlegende von Volk zu Volk gewandert. Nur ist die Legende, dauerhafter und beweglicher als das Fest, weiter vorgedrungen und länger in der Erinnerung bewahrt worden. Schon im Gilgameschepos und beim Jahwisten ist sie in einer Weise ausgeschmückt und verändert, die erkennen läßt, daß sie dort der engen Beziehung zu einem einheimischen Kultus bereits entbehrte.

Dennoch läst sich jenes alte Sintflutfest wenigstens in den wichtigsten Zügen wiederherstellen. Es galt der Reinigung des Landes und der Beruhigung des göttlichen Zornes. Die Reinigung erfolgte durch Wasser. LUCIAN[3] beschreibt sie in seiner Darstellung des Sintflutfestes

Noahs Sohn, also eine Person mit Henoch, dem Eponymen der ersten Stadt. Und dann war diese Stadt nach eben derselben örtlichen Fassung der Gründungssage gewiß keine andere als Japho, d. i. „Joppe Phoenicum, antiquior terrarum inundatione, ut ferunt“ (PLINIUS, Nat. Hist. 5, 14). Dann war aber Japhet ein Vorfahre des Sintfluthelden genau so wie in der griechischen Sage Japetos. Vielleicht ist Japetos als ein anderer Henoch von Kronos entrückt worden und wohnt deshalb bei ihm nach Ilias 8, 479 — freilich im Tartaros. Der Name Kronos bezeichnet häufig semitische Gottheiten (so z. B. in der Sintflutgeschichte des BEROSUS).

[1] JEREMIAS, Das Alte Testament[3] 120, LANDERSDORFER, Die sumerischen Parallelen, S. 13.

[2] Griechische Mythologie I 446.

[3] De Syria dea 13 (vgl. auch 48).

von Hierapolis. Gemäß einer Anordnung Deukalions brachte man Meerwasser[1] in den Tempel, und zwar taten dies nicht nur die Priester, sondern Pilger aus ganz Syrien, aus Arabien und aus Babylonien. Das Wasser gossen sie im Tempel aus und es floß dort durch eben die Spalte ab, durch die einst das Wasser der deukalionischen Flut abgeflossen ist. Die gleiche Erdspalte wurde auch in Athen gezeigt und auch dort wurde, wie es scheint, ein ähnliches Fest gefeiert, die Hydrophorien[2].

Nicht erweislich, aber doch recht naheliegend ist die Vermutung, daß die Erde, während der heilige Ort vom Meerwasser überströmt wurde, kraft einer Fiktion als überschwemmt galt und daß deshalb die Opfertiere in einem nach besonderer Vorschrift erbauten Schiffswagen[3] über das trockene Land zum Heiligtume gesteuert wurden. Solche Schiffsumzüge sind im Kultus weit verbreitet[4].

Da die Sünden des ganzen Volkes oder der ganzen Menschheit gesühnt werden sollten, nahm man Opfertiere jeder Art in die Arche auf. An die unreinen Tiere hat die alte Legende schwerlich gedacht[5]. Erst durch ihre Einbeziehung ist der ganze Vorgang abenteuerlich und unausführbar geworden.

Zur Beruhigung des Herzens der erzürnten Götter wurden die Tiere verbrannt. „Noah" erzählt der Jahwist (8 $_{20}$) „baute Jahwe einen Altar und nahm von allen reinen Tieren und brachte Ganzopfer dar auf dem Altar." Eine weithin leuchtende Flamme verzehrte das ungeheure Opfer, das an manchen Orten „Fackel" oder ähnlich hieß[6].

[1] Meerwasser! Es handelte sich also nicht um Wasserspenden für die durstigen Seelen der Sintflutopfer, sondern um eine kultische Reinigung. ROHDE, Psyche II 405. J. SCHEFTELOWITZ, Arch. Rel. Wiss. 17, 397. Auch die Sintflut selbst wird zuweilen als eine Abwaschung aufgefaßt. JEREMIAS, Das Alte Testament[3] S. 432, USENER, Sintflutsagen, S. 27. Aber die Sintflut sollte die Erde nicht bloß von den Sünden, sondern von den Sündern selbst befreien. Erst nach der Sintflut — so will es die Legende (Gen 8 $_{21}$) — haben die Götter auf die Vertilgung der Sünder verzichtet.

[2] PLUTARCH, Sulla 14. ROHDE, Psyche I 238.

[3] Der carrus navalis, von dem manche den Namen Karneval ableiten wollen.

[4] Ein ägyptisches Schiff, das von vierzig Priestern getragen wird, zeigt die Abbildung bei JEREMIAS aaO. 385, ein attisches auf Rädern die Abbildung bei USENER aaO. 117. Schiffsumzüge finden sich beim Auszuge des Marduk (ZIMMERN aaO. 515), bei der Feier der Panathenäen (USENER aaO. 125 f.) und sonst häufig. Auch das deutsche Narrenschiff gehört hierher. GRIMM, Myth. I 213, MANNHARDT, Wald- und Feldkulte I 592 ff.

[5] Nur von den Tieren des Feldes, die Grünes fressen, spricht der Text bei JEREMIAS, S. 125. vgl. hiezu ZIMMERN aaO. 548, Anm. 4.

[6] *Αἴγλη* (Glanz, Fackel) hieß das Sintflutopfer in Delphi, USENER, Sintflutsagen S. 78 f. Bei dem Feste *πυρή* oder *λαμπάς* in Hierapolis ist der Zusammenhang mit der Sintflut nicht klar, unten S. 78, Anm. 1.

Vielleicht wurde auch die Arche selbst verbrannt. Sie bestand aus einem besonderen, gut brennenden Holze (Gen 6_{14}) und war nach dem Gilgamesch-Epos reichlich mit Brennstoffen (Erdpech, Asphalt, Öl) beladen. Die Tiere wurden vermutlich in einer bestimmten Reihenfolge aus der Arche genommen, geschlachtet und ins Feuer geworfen[1]. In dieser Weise wurde nach PAUSANIAS das große Ganzopfer im messenischen Heiligtume der Kureten[2] verrichtet: man begann mit den Rindern und Ziegen[3] und ging bis zu den Vögeln herab. Eine bestimmte Ordnung scheint noch die Priesterschrift (Gen 8_{19}) im Auge zu haben: die Tiere gingen „nach ihren Gattungen" aus der Arche.

Das große Opfer beruhigt die erzürnten Götter (Gen 8_{21}). Es ist so sehr der Kern der Erzählung, daß es ihrem Helden den Namen gegeben hat. „Noah" ist das babylonische nuḫḫu, der technische Ausdruck für das Beruhigen der erzürnten Gottheit[4]. Wirklich feierten die Babylonier ein Nuhhu-Fest. Ihr Kalender kennt einen „Tag der Beruhigung des Herzens" (um nuḫ libbi)[5].

Nun zur Entrückung. Wo Menschenopfer üblich waren, da gehörte zu den reinen, d. h. zum Opfer geeigneten Tieren auch, als kostbarstes, der Mensch. Die Legende mußte also auf die Frage Rede stehen, warum bei dem großen Beruhigungsfeste nicht auch Menschen geopfert wurden[6]. Sie beantwortet die Frage in der Art, in der sie

---

[1] Bei dem Fackelfeste in Hierapolis sollen sie lebendig verbrannt worden sein. LUCIAN aaO. 49. CLEMEN in der Festschrift für Baudissin S. 104.

[2] Sind hier unter den Kureten die Urväter verstanden, wie bei DIODOR 5, 65 und bei JUSTIN 44, 4? Bei JUSTIN wollen übrigens die Herausgeber durchaus „Cunetes" für Curetes lesen, als wäre die (in den äußersten Westen verlegte) Urgeschichte eine bei einem bestimmten Volke in Spanien heimische Sage.

[3] Der sumerische Sintflutheld opfert einen Ochsen, dann ein Schaf... die Fortsetzung ist nicht erkennbar. JEREMIAS, S. 119.

[4] ZIMMERN, Die Keilinschriften [3] S. 610. Auf die richtige Deutung des Namens Noah hat die LXX geführt: „*διαναπαύσει*". Nach LANGDON soll schon der sumerische Sintflutheld „Beruhigung" (Tagtug) geheißen haben. LANDERSDORFER, Die sumerischen Parallelen, S. 50. Dagegen aber zweifelnd JEREMIAS, Altes Testament [3] S. 118 und sehr entschieden UNGNAD, ZDMG 71, 254 f. Ob in der griechischen Flutlegende von der „Beruhigung" des Zeus die Rede war, ist ungewiß. Die von PALMERIUS vorgeschlagene Lesart *τοῦ Διὸς παυομένου* im Sintflutberichte des Marmor Parium (v. 7) wird von den neueren Herausgebern verworfen.

[5] ZIMMERN aaO. S. 592.

[6] Von einem Menschenopfer erzählt keine Fassung der Sintflutsage. Eigentümlich ist nur, daß (bei STRABO p. 435) zwei zur Phthiotis gehörende Inselchen Deukalion und Pyrrha heißen. Sind Deukalion und Pyrrha nach einer einheimischen (griechischen) Sage anläßlich einer Überschwemmung als Menschenopfer ins Meer gestürzt und dann in Klippen

auch sonst das Abkommen von Menschenopfern darzustellen pflegt: die zum Opfer bestimmten Menschen wurden einst von den Göttern selbst durch Entrückung gerettet[1].

Die Art, wie die babylonische Erzählung die Entrückung darstellt, deutet auf einen bestimmten Ritus. Es scheint, daß man Menschen in die Arche einschloß, aber rechtzeitig entkommen ließ. Dann suchte man sie und rief sie beim Namen[2], bis eine Stimme — vielleicht aus dem Innern des Heiligtums[3] — verkündete, daß die Götter selbst jene Menschen entrückt haben und daß ihr Zorn beruhigt sei.

V. Die ersten Menschen.

Bei den Römern hat sich nur ein Teil der asiatischen Urgeschichte dauernd erhalten. Vollständig wurde sie von den Griechen bewahrt. In Arkadien beginnt die Reihe der Urkönige mit Pelasgus. Das ist der erste Mensch, denn er ist, wie ein alter Dichter[4] singt, der schwarzen Erde entsprossen, *ἵνα θνητῶν γένος εἴη*. Die naheliegende Frage, was für Menschen denn dieser Urkönig eigentlich beherrscht habe, begegnet schon bei PAUSANIAS. Mit eben diesem Pelasgus beginnt bereits die Reihe der Erfinder: er lehrt die Menschen sich von Baumfrüchten nähren und verfertigt die ersten Kleider. Darin erinnert er an Adam. Aber von der Ehe ist in der arkadischen Sage keine Rede und sie gehört denn auch aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht an diese Stelle der Ur-

---

verwandelt worden? Eine Geschichte dieser Art erzählen — merkwürdig genug — die Zuni-Indianer: „Da die Fluten die Hochfläche der Masa erreichten, so war ein Menschenopfer zu ihrer Beschwichtigung nötig. Ein Jüngling und ein Mädchen, die Kinder zweier Priester, wurden in das Wasser geworfen, dort aber wurden sie in Stein verwandelt, in zwei große Felsen, die Vater und Mutter heißen. Beiden wird geopfert.“ GERHARD, Der Mythus von der Sintflut (1912), S. 99 f.

[1] So hat Artemis nach dem Berichte der Kypria die zum Opfer bestimmte Iphigenie entrückt, nach Tauris versetzt und unsterblich gemacht; auf die Ähnlichkeit der Erzählung von der Entrückung Henochs weist ROHDE, Psyche I 85, Anm. 1 ausdrücklich hin. Dem gleichen Muster folgt die Sage von der Entrückung des Phrixos. Auch das Abkommen des menschlichen Bauopfers wird durch eine Entrückungsgeschichte erklärt: GRIMM Myth. III 320. In der Folge werden statt der Menschenopfer bloß die Beigaben (Gefäße für Speise und Trank, Lampen) oder leere Särge eingegraben. SARTORI, Z. f. Ethnol. 30 50 ff. GRESSMANN, Art. Menschenopfer in RGG, HEBERDEY Arch. Rel. W. 17, 678.

[2] Darin liegt eine besondere Ehrung der Entrückten, vgl. ROHDE, Psyche I, S. 174 Anm. 1 und Gen 4_{26}.

[3] Vgl. LUCIAN, De Syria dea 10: Aus dem verschlossenen Tempel ließen sich öfters vor vielen Zuhörern Stimmen vernehmen.

[4] ASIOS bei PAUSANIAS VIII 1.

geschichte. Die erste Ehe ist überall eine göttliche Ehe gewesen; es hängt mit dem israelitischen Monotheismus zusammen, daß die Einsetzung der Ehe in der Genesis aus der Göttergeschichte in die Menschengeschichte herabgerückt und mit der Urvätersage verquickt worden ist[1]. Bei den Babyloniern ist die heilige Ehe die Ehe zwischen Marduk und Sarpanitu oder Ištar[2], bei den Ägyptern ist es die Ehe zwischen Osiris und Isis, bei den Griechen die Ehe zwischen Zeus und Hera.

Aber trotz ihrer Vermenschlichung hat die Ehe zwischen Adam und Eva ihre vorbildliche Bedeutung als heilige Ehe bewahrt. Sie bietet uns merkwürdige Aufschlüsse über ein altes, vorisraelitisches Eherecht. Zwei Verbote treten scharf hervor: das der Exogamie und das der Kinderehe. Zuerst wird uns die Notwendigkeit der Blutsverwandtschaft zwischen Mann und Weib eingeschärft. Was nämlich heute Anstoß erregt, die Geschwisterehen der Kinder des ersten Paares, das war ohne Zweifel beabsichtigt. Bei anderen Völkern ist die heilige Ehe selbst eine Geschwisterehe: Osiris und Isis, Zeus und Hera waren Geschwister. Dafür machte damals eine Frage Schwierigkeiten, die uns heute nicht das geringste Kopfzerbrechen verursachen würde: Wenn Gott wirklich Mann und Weib unabhängig voneinander geschaffen hätte (vgl. Gen 1_{27}), dann wären sie miteinander nicht verwandt gewesen. Die erste Ehe wäre nicht nur keine Geschwisterehe, sie wäre überhaupt keine Verwandtenehe gewesen. Die naive Erzählung Gen 2_{18-20} zeigt, daß Jahwe an einer solchen Ehe keinen Anstoß genommen hätte, aber Adams königlicher Sinn weist die ihm angebotenen fremden Wesen zurück. Er will — das ergibt sich klar aus dem Folgenden — nur eine Blutsverwandte zum Weibe nehmen. Es gelingt Jahwe, die merkwürdige Schwierigkeit in der bekannten Weise zu überwinden, und sofort begrüßt Adam die auf wunderbare Weise geborene Tochter mit den Worten: „Diese endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch . . .“[3]. Die erste Ehe ist also die allerengste Verwandtenehe, nicht eine Geschwisterehe wie bei den Griechen und Ägyptern, sondern eine Ehe zwischen Vater und Tochter wie bei den Babyloniern und Indern. Die Blutschande erregt keinen Anstoß, im Gegenteile, sie ist vornehmer Brauch. Der Stammbaum eines edlen Geschlechtes kann nicht besser angefangen werden.

[1] Vgl. LANDERSDORFER, Die sumerischen Parallelen, S. 92. [2] ZIMMERN aaO. 371, 375.

[3] Das ist die unzweideutige Bezeichnung der Blutsverwandtschaft, vgl. z. B. Gen 29_{14}. Ähnlich im Punischen nach SERVIUS zu Aeneid. 4, 625.

In der sumerischen Paradieseserzählung[1] ist die Göttin Ninella zugleich die Tochter und die Gemahlin des Gottes Enki[2]. Von Herakles erzählt Megasthenes (fr. 23), daß er für seine Tochter Pandaea keinen würdigen Eidam gefunden und sich deshalb selbst mit ihr vereinigt habe, um das Geschlecht der indischen Könige zu erzeugen[3]. Nach indischen Quellen hat Manu seine auf wunderbare Weise geborene Tochter Ida zum Weibe genommen und ist so zum Stammvater der Dynastie (nicht der ganzen Bevölkerung) geworden[4]. Daß das Weib seine Tochter ist, stellt Manu ausdrücklich fest[5], dann erst verlangt er, mit ihr Nachkommen zu erzeugen. Nach dem Berichte der Genesis stammen die Völker Ammon und Moab aus einer solchen Verbindung.

Die heilige Ehe ist das Vorbild für die Ehen der Menschen. Aber es kann nicht — auch bei den Ägyptern[6] nicht — allgemeine Sitte gewesen sein, die eigene Schwester oder gar die eigene Tochter zu heiraten. Wahrscheinlich begründete die Ehe selbst, unter entsprechenden Bräuchen abgeschlossen, eine künstliche Blutsverwandtschaft: sie war mit einer Verschwisterung oder einer Adoption verbunden, um die heilige Ehe nachzubilden und zugleich die rechtliche Stellung der Frau z. B. hinsichtlich des Erbrechtes zu bestimmen[7].

Auf einen die Blutsverwandtschaft begründenden Hochzeitsbrauch[8] scheint der dunkle Vers Gen 2 $_{24}$ anzuspielen, in dem man eine

---

[1] Das Paradies ist die Stätte des *ἱερὸς γάμος:* Ungnad in ZDMG 71, 254.

[2] Landersdorfer aaO. 42.

[3] Zugleich behandelt diese merkwürdige Legende ebenso wie die biblische die Frage der Kinderehe: Pandaea war erst sieben Jahre alt, aber Herakles machte sie mannbar.

[4] Gargiter, Journal of the Royal Asiatic Society 1914, 269.

[5] „Wer bist du?" „Deine Tochter." „Wieso, Herrliche, meine Tochter?" „Aus jenen Opfergaben hast du mich erzeugt usf." Usener, Sintflutsagen, S. 27, Jeremias, Das Alte Testament [3] S. 132. Die Analogie mit dem Verhalten Adams fällt auf. Hier und dort wird es sich um ein Stück eines alten Hochzeitsritus handeln. Vgl. unten Anm. 8.

[6] Die Ägypter hielten sich nach Diodor I 27 an das Vorbild der heiligen Geschwisterehe. Vgl. E. Weiss, Endogamie und Exogamie im römischen Kaiserreich, Ztschr. f. RG. rom. Abt. 29, 340. Aber die Papyri lassen erkennen, daß auch Ehegatten, die sich — wie üblich — als Geschwister bezeichneten, von verschiedenen Eltern stammten, vgl. z. B. Helbing, Auswahl aus griechischen Papyri S. 64, und so kann es sich selbst in Fällen verhalten, wo sich die Ehegatten ausdrücklich als vollbürtige Geschwister bezeichnen (E. Weiss aaO. 351 ff.): die Eltern des Mannes hatten eben die Schwiegertochter adoptiert.

[7] Bei den Römern war die Frau an Tochterstatt — filiae loco. Gaius, Instit. 3, 3.

[8] Von einem die Zeugung nachbildenden Opfer ist in der Manulegende die Rede. Hierher gehört auch, daß sich bei den Indern Braut und Bräutigam gegenseitig mit ihrem Blute bezeichnen. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, S. 422. Auch die

Erinnerung an das Mutterrecht oder gar eine Vorahnung der platonischen Philosophie hat finden wollen: „Darum läßt der Mann Vater und Mutter und hängt dem Weibe an, so daß sie ein Fleisch werden" — ein Fleisch, d. h. (wie in v. 23): blutsverwandt. Der Freier hängt dem fremden Weibe an, nicht etwa dauernd, sondern so lange, bis sie durch die rituelle Ehe seine Blutsverwandte geworden ist. Dann erst darf er sie heimführen.

Die Erzählung von Adam und Eva hat noch eine zweite Aufgabe. Auffallend tritt als ein wichtiges Ereignis das Erwachen des Schamgefühls hervor. Das ist ja der einzige Erfolg, den die ersten Menschen durch das Essen der verbotenen Früchte erreichen. Es taten sich ihnen beiden die Augen auf und sie erkannten, daß sie nackt waren; so nähten sie Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus. Der Zusammenhang mit der Ehe ist leicht zu erraten. Die Legende lehnt die weitverbreitete Kinderehe ab. Die Heiratenden müssen reif sein. Die Reife wird aber nicht durch körperliche Besichtigung festgestellt, auch nicht an ein bestimmtes Alter gebunden, vielmehr entscheidet das Erwachen des Schamgefühles. So war es bei den Indern[1] und ursprünglich auch bei den Griechen.[2] Deshalb gehört zum Hochzeitsritus die Verschleierung der Braut.

VI. Die Urväter und der Festkalender.

Überblickt man den Verlauf der Urgeschichte, so erhält man den Eindruck, daß sie aus einer Kette von Festlegenden besteht. Drei von den Urvätern (Henoch, Jered, Noah) tragen geradezu den Namen von

---

Namensübertragung (Gen 2 23) kann Adoptionsritus sein, vgl. Gen 48 16. Die römische Braut (oben Seite 81, Note 7) antwortet auf die Frage des Bräutigams, wie sie heiße: Quando (oder ubi) tu Gaius ego Gaia. PLUTARCH, Quaest. Rom. 30.

[1] Vgl. Jaiminigrihyasûtra bei BHANDARKAR, History of child-marriage in der Ztsch der deutschen morgenländischen Gesellschaft 47, 154: „Er soll ein Weib seiner eigenen Kaste heiraten, das keine nagnikâ ist". Der indische Kommentar bemerkt hiezu: „Keine nagnikâ d. h. in dem Alter, worin sie aus Schamhaftigkeit ein Kleidungsstück freiwillig trägt".

[2] Denn nur so erklärt sich die verworrene Hochzeitsgeschichte bei PAUSANIAS III 20, 10. Odysseus hat die Penelope geheiratet, aber ihr Vater will sie nicht ziehen lassen. Warum? Das Folgende zeigt: weil sie sich noch nicht schämt, d. h. weil sie noch zu jung ist. Odysseus entführt sie, Ikarius setzt dem Paare nach. Odysseus stellt der Gattin nun frei, zu entscheiden, ob sie bei ihm bleiben oder dem Vater folgen wolle. Statt aller Antwort verhüllt sich Penelope. Nun gibt sich merkwürdigerweise Ikarius zufrieden und errichtet eine Bildsäule der Scham. Vielleicht gehört auch der römische Ausdruck „vesticeps" für pubes in diesen Zusammenhang.

Festen. Die Reihenfolge der Könige muß also wohl ursprünglich dem Kalender entsprochen haben. Es besteht kein Grund, diese Reihe mit Noah, dem zehnten Könige, zu schließen. BEROSUS kennt zwölf Urkönige. Zwei von ihnen haben nach der Flut gelebt[1]. Jeder Urkönig entspricht also einem Monate. Da der Festkalender von Zeit zu Zeit und von Volk zu Volk wechselt, so hat die Ordnung der Urkönige mannigfaltige Umstellungen schon zu einer Zeit erfahren, da der Zusammenhang mit den Festen noch klar war. Mancher von ihnen ist in der Genesis wohl ganz ausgemerzt worden. Dafür sind dann andere verdoppelt worden. Enoš und Adam, Šet und Kain (Kenan) sind vielleicht dieselben Personen. Die ursprüngliche Reihenfolge herzustellen, wäre ein aussichtsloses Beginnen. Jedenfalls aber tritt die Beziehung zum Kultus überall mehr oder minder deutlich hervor.

1. Der „Mensch“ (Adam, Enoš) gehört jedenfalls an die Spitze, also, wenn unsere Vermutung richtig ist, zum Neujahrsfeste. War dieses zugleich das Hochzeitsfest des Sonnengottes[2], so lag es besonders nahe, die Hochzeitslegende (Verbindung mit Eva) auf den ersten Urvater zu übertragen. Bei Enoš ist wenigstens die Beziehung zum Kultus offenkundig. Von ihm wird ja berichtet, daß er der erste war, der den Namen Jahwe anrief (Gen 4_{26}). Damit ist nicht etwa die Stiftung des besondern israelitischen, sondern die des Gottesdienstes überhaupt gemeint[3].

2. Der Stadtgründer (Kain) ist der zweite Urkönig nicht nur beim Jahwisten, sondern auch in der griechischen Sage[4]. Dazu stimmt, daß der zweite Monat der der Tempelgründung ist[5].

3. Bei Henoch weist schon der Name auf ein Fest der Einweihung hin. Dieser Urvater steht beim Jahwisten schwerlich an der richtigen Stelle. Wahrscheinlich hat der Jahwist an die Einweihung der ersten Stadt gedacht, die freilich nicht gut bis zum siebenten Geschlechte hinausgeschoben werden konnte. Dem Kalender folgt die Priesterschrift.

---

[1] Euechoos und Chomasbelos, BEROSUS fr. 11.

[2] ZIMMERN aaO. 371.

[3] Was kann er geopfert haben, da doch das Opfer der Feldfrüchte auf Kain, das Tieropfer auf Abel und das Menschenopfer wieder auf Kain zurückgeführt wird? Vielleicht wilden Honig. Bei den Griechen ist es der kretische Urkönig Melisseus — also der Bienenmann —, der zuerst den Göttern geopfert hat (Didymus bei LACTANTIUS, Inst. I 22) und der erste Urkönig der Kureten Gergoris — vielleicht eine Person mit Melisseus — soll das Honigsammeln erfunden haben (JUSTIN 44, 4).

[4] Bei den Arkadern: PAUSANIAS VIII 2; in der Kuretensage: JUSTIN 44, 4. Die sieben Städte des Kureten Habis erinnern an die sieben vorsintflutlichen Städte der Babylonier.

[5] ZIMMERN aaO. 74, 331. I Reg 6_1 Esr 3_8.

Der siebente babylonische Monat heißt Tašrit, d. h. Einweihung[1]. Der salomonische Tempel, der im zweiten Monate gegründet worden ist, ist im siebenten Monate eingeweiht worden (I Reg 8 ₂). Auch der entsprechende babylonische Urkönig (Enmeduranki) steht an siebenter Stelle.

4. Ebenso bezeichnet der Name Jered (Irad) ein Fest: Das Hinabsteigen. Der babylonische Kalender kennt das Hinabsteigen (Urrad) des Gottes Nergal in die Unterwelt im vierten Monate, zur Zeit der Sommersonnenwende. Danach würde dieser Urvater beim Jahwisten an der richtigen Stelle stehen[2]. Das Hinabsteigen in die Unterwelt ist auch der griechischen Mythologie bekannt. Es ist möglich, daß sich dort die verlorene Legende von dem hinabgestiegenen Urvater Jered erhalten hat. Man könnte etwa an des Orpheus *κατάβασις εἰς ἅδου* denken![3]

5. Vom fünften Urvater kennen wir nur den Namen oder vielmehr zwei Namen Mehujael und Mahalalel. Der eine würde an das Ende des Urvaters erinnern[4]. Der andere scheint wieder auf den Kultus (auf einen religiösen Lobgesang) hinzuweisen.

6. Handelt es sich danach bei Mahalalel vielleicht um irgendein Freudenfest, so mag Methušelah der Legende eines Festes der Klage angehören. Auf die Gestalt dieses Urvaters fällt nämlich ein freilich unsicheres Licht von der phrygischen (lykaonischen) Urgeschichte her. In Ikonion lebte nach STEPHAN VON BYZANZ vor der Flut der Urvater Nannakos. Er hat das höchste Alter erreicht[5]. Ein Orakel verkündete, daß nach seinem Tode alle umkommen sollten. Deshalb

[1] ZIMMERN aaO. 330.

[2] Doch muß nicht gerade an dieses Fest gedacht werden. Der Monat Ab wird als Monat des Herabsteigens des Feuergottes bezeichnet: ZIMMERN aaO. 417, Anm. 4. Auch andere Götter und Helden — insbesondere auch Ištar und ihr Befreier — steigen in die Unterwelt.

[3] Sie erinnert an die Höllenfahrt und die Zurückführung der Ištar, ist aber bereits aus dem Göttlichen ins Menschliche übertragen: Eurydike ist ein sterbliches Weib. Die Geschichte ihres Todes würde eine merkwürdige Lücke in der biblischen Urgeschichte ausfüllen: Eurydike ist auf eine Schlange getreten und von ihr in die Ferse gebissen worden. Das sieht aus wie die Erfüllung des göttlichen Wortes in Gen 3 ₁₅. Vgl. hiezu GRUPPE, Griech. Myth., S. 875, Anm. 4. Auch die arkadische Urgeschichte vergißt der Schlange nicht. Doch ist es dort nicht ein Weib, sondern einer der Urkönige selbst, den eine Schlange tötet. PAUSANIAS VIII, 4, 4.

[4] Oben bei Seite 75, Anm. 7.

[5] Über dreihundert Jahre. Wir dürfen diese Zahl, die als eine besonders hohe gedacht ist, selbstverständlich nicht mit den Altersangaben der Priesterschrift vergleichen. Sehr gut stimmt hier wieder die arkadische Urgeschichte zur lykaonischen, vgl. EPHORUS bei CENSORINUS, De die natali c. 17 (Arcades dicere, reges aliquot ad trecentos vixisse annos), ebenso PLINIUS, Nat. Hist. 7, 49 mit der an die theologische Apologetik erinnernden Erklärung, die Jahre der Arkader seien dreimonatig (trimestres) gewesen.

wehklagten die Phryger so, daß das Nannakos-Weinen[1] sprichwörtlich geworden ist. Wirklich ist gleich nach seinem Tode die deukalionische Flut hereingebrochen. Auch Methušelah ist, wie die Rechnung ergibt, gerade im Jahre der Sintflut gestorben[2].

7. Sicher ist die Gestalt Lamechs mit einem Feste, und zwar mit einem Erntefeste, bei dem Menschenopfer fielen, verknüpft. Das ist bereits in der ersten Abhandlung[3] gezeigt worden. Ebenso gewiß ist, daß dieser Urvater nicht an der richtigen, dem Kalender entsprechenden Stelle steht.

8. Noah trägt, wie wir nun wissen, den Namen eines babylonischen Festes: es ist die Beruhigung (Nuḫḫu) des Herzens der erzürnten Götter. Die Erzählung von der Sintflut ist die Legende dieses Festes. Der Sintflutheld selbst ist in der Genesis und bei BEROSUS der zehnte Urkönig[4]. Das Fest wird also wohl einmal im zehnten Monate gefeiert worden sein. Der Name dieses Monats (tebetu) mag die Arche bezeichnet haben[5]. Der Wassermann war im Stierzeitalter das zehnte Sternbild des Tierkreises[6].

Die Urgeschichte ist also nicht eine Sammlung von volkstümlichen Sagen, Märchen oder Heldenliedern. Vielmehr hat dereinst priesterliche Gelehrsamkeit aus heiligen Texten, insbesondere aus Festlegenden, eine zusammenhängende Urgeschichte der Menschheit, eine wahre Bibel vor der Bibel, geschaffen, bestimmt, uns über Opfer jeder Art, insbesondere auch über Menschenopfer, über Grund und Ritus der einzelnen Feste, über die Ehe und nebenher auch über die ältesten profanen Erfindungen zu belehren. Das alttestamentliche Geschichtsbuch hat uns in einem knappen Auszuge jene ältere Vorläuferin, die Urbibel, aufbewahrt, obwohl sie einem andern Volke, einer andern Religion, einer andern Gesittung angehört. Und jene Urbibel ist trotz ihrer Barbarei (Menschenopfer, Blutschande) auch darin eine Vorläuferin der heiligen Schrift gewesen, daß sie von Land zu Land gewandert ist und als eine wertvolle Geschichtsquelle, eine Urkunde über die Urgeschichte der

[1] *Τὸ ἐπὶ Νανναχοῦ κλαύσειν. „Τὰ Νανάκου κλαύσω."* Eine ähnliche Redensart bei Sach 12 $_{11}$: Die Klage um Hadad-Rimmon. Ramman ist der Herr der Sintflut: ZIMMERN aaO. 448.

[2] Vgl. die Tabelle bei BUDDE, Bibl. Urgeschichte, S. 92. Daß ein Zeitalter (saeculum) mit dem Tode eines bestimmten Menschen schließt, entspricht etruskischer Lehre. CENSORINUS aaO. [3] Kain und Lamech, ZAW 35, 10.

[4] Vgl. auch JEREMIAS aaO. 104 (indische Sage). [5] ZIMMERN aaO. 547.

[6] Bedeutsam könnten auch sein die Zwillinge als zweites Sternbild (Kain und Abel) und der Schütze als achtes (Methušelah als „Mann des Wurfgeschosses"). Andere männliche Personen kommen im Tierkreise nicht vor.

Menschheit, von den gebildeten Völkern, auch von den Griechen, gläubig aufgenommen wurde. Wir haben sie bis nach Rom vordringen gesehen, wo sie zuletzt noch in verjüngter Gestalt — nicht mehr als die Geschichte der vorsintflutlichen Urväter (Aboriginer), sondern als Geschichte der ersten Könige der ewigen Stadt — zu neuem Ansehen und zu neuem Glanze gelangt ist. [Abgeschlossen den 25. April 1918.]

Der Name Meri-baʿal.

Von **Paul Humbert** in Neuchâtel.

Nach der gewöhnlichen Annahme ist der Name מְרִי־בַעַל (1 Chr 8_{34} 9_{40}; die Form מְרִיב בַּעַל ist wahrscheinlich eine späte, beabsichtigte Entstellung; die LXX liest noch immer מְרִי־בַעַל, der Targum aber schon überall מְרִיב בַּעַל) rein semitisch und soll „Held Baʿals" bedeuten. Nach ALBERT J. CLAY hätten wir hier vielleicht den Namen des Sturmgottes der Amoriter (The Empire of the Amorites, 1919, S. 70, Anm. 9; vgl. auch Amur baʿalu bei KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln II, 1274).

Hat man aber schon bemerkt, daß diese Bildung auch auf ägyptischem Boden treffende Analogien besitzt? Ich meine nämlich Namen wie *mrj ptḥ* (von Ptah geliebt); *mrj rʿ* (von Re geliebt); *mrj ỉmn* (von Amon geliebt); *mrj ỉś-ỉr*? (von Osiris geliebt); *mrj ỉtm* (von Atum geliebt) usw. Könnte nicht demgemäß vielleicht מְרִי־בַעַל (von Baʿal geliebt) „Baʿals Geliebter" bedeuten?

Das Vorhandensein ägyptischer Namen auf israelitischem Boden zu jener Epoche ist außer Zweifel gestellt, nämlich durch Namen wie פִּינְחָס und vielleicht auch חָפְנִי (vgl. SPIEGELBERG, ZDMG LIII [1899] 634. 635) zur Zeit Samuels (1 Sam 1_3 usw.). Was aber den hybriden Charakter des Namens מְרִי־בַעַל betrifft, so verweise ich auf das Beispiel von פּוּטִיאֵל (Ex 6_{25}), dessen ägyptisch-semitischer Charakter schon von SPIEGELBERG (aaO. 634, Anm. 5) und nach ihm von W. MAX MÜLLER (OLZ III [1900] 327) und MASPERO (Introduction à l'étude de la phonétique égyptienne, 1917, S. 29) erkannt worden ist.

In derselben Richtung könnte man noch den Namen מְרָיָה (Neh 12_{12}) anführen, für den schon G. BUCHANAN GRAY (Studies in Hebrew Proper Names, 1896, S. 295, Anm. 1) die Vokalisierung מְרִיָּה vorgeschlagen hatte, und dem also die Bedeutung „Jahwes Geliebter" haften würde.

Noch einiges zum ägyptischen Neter.

Von Professor D. Dr. **Karl Beth** in Wien.

Es freut mich, daß meine Abhandlung über El und Neter (36. Jahrgang, S. 129—186) eine Erwiderung vom Gesichtspunkte der Ägyptologie hervorgerufen hat. Allerdings hätte ich gewünscht, daß ein umsichtigerer und dem behandelten Stoffe näher stehender Vertreter dieser Wissenschaft zu meinen Ausführungen Stellung genommen hätte. Denn daß Herrn Dr. Grapows Feder hierzu nicht berufen war, geht zur Genüge aus der ganzen Anlage und Haltung der (im folgenden Jahrgang, S. 199—208) ihr entflossenen Erwiderung hervor, die nur dadurch erklärt werden kann, daß G. des Verständnisses für religionsgeschichtliche Fragestellungen ebenso ermangelt wie der Fähigkeit, auf solche einzugehen. Nur von hieraus wird es verständlich, daß er, statt meine These zum Gegenstande der Erörterung zu machen, es vorgezogen hat, zu explizieren, daß ich kein Ägyptolog vom Fach bin — was die Leser dieser Zeitschrift ohnedies wissen. Er hat aber gar nicht für nötig erachtet, die sachlichen Gründe, die ich beibringe, zu besprechen, geschweige denn das Problem, um das es sich handelt, auch nur im mindesten zu beleuchten; und das ist in diesem Falle eine um so mehr irreführende Unterlassung, als G. dadurch bei seinen Lesern den Eindruck erweckt, als stehe der Gegenstand meiner Erörterung außerhalb desjenigen Rahmens von Fragestellungen und Argumentationen, den angesehene Ägyptologen von Fach selbst benützen.

Ich muß allerdings bemerken, daß ein Problem, wie das von mir angeschnittene, dem in philosophischen und ethnologischen Dingen Unbewanderten immer etwas Fremdartiges bleiben wird. Handelt es sich hier doch um die scharfe Umgrenzung der Nüancen eines Begriffs, den wir bisher alle als etwas Gegebenes und Eindeutiges hingenommen haben. Das ist er jedoch nicht. Daß er es nicht ist, kann freilich nur der einsehen, der mit einem durch religionsgeschichtliche und religionspsychologische Vergleichung geschulten Blick das hieher gehörige Material be-

trachtet. Bei abstrakten und ideologischen Begriffen ist natürlich die genaue Beobachtung des Bedeutungswandels viel schwieriger als bei Dingbegriffen, deren im Entwicklungsprozeß der Volks- und Völkerpsyche sich abspielender Bedeutungswechsel häufig klar zutage liegt. Gleich hier möchte ich deshalb behufs trefflicher Illustration, um nicht immer von Eigenem zu reden, auf die mustergültige Untersuchung N. SÖDERBLOMs über die Bedeutung des Wortes „heilig" aufmerksam machen sowie auf seinen Hinweis, wie stark noch in der Verwendung, die dieser Begriff bei KANT erfährt, die primitiven Motive nachwirken[1]. Allenthalben liegen unbewußter Weise in der Sprache wie im Empfinden prähistorische und auch „prälogische" Vorstellungen vor, denen es nachzugehen gilt. Das Ergebnis solcher Untersuchungen kann wichtig werden, indem es entweder, wie bei SÖDERBLOM, dazu dient, das Problematische und Bedingte unserer heutigen Vorstellungen und Begriffe uns zu Gemüte zu führen, oder indem es, wie es mir vorschwebt, einen Einblick nicht in die Mythologie und Dogmatik eines Volkes, sondern in sein Empfindungs- und Vorstellungsleben eröffnet. Hierfür kommt es eben darauf an, festzustellen, welche Klangfarbe ein schon seit je bekannter Ton unter verschiedenen Bedingungen besitzt, oder welcher Grundton sich aus einem verworren an unser Ohr dringenden Akkord ermitteln läßt. Es wirkt daher unwillkürlich lächerlich, wenn sich G. angesichts meiner in dieser Richtung unternommenen Bemühungen immer wieder letztlich auf die Behauptung zurückzieht, *neṯer* heißt Gott. Ich hatte freilich, das gestehe ich ganz offen, den entschiedensten Protest gegen meinen Lösungsversuch des Neterproblems erwartet. Ja ich mußte ihn sogar auch in der Form völliger Ablehnung der Problemstellung selbst erwarten, seit mir im Sommer 1915, während ich mit der Abhandlung beschäftigt war, ein deutscher Ägyptologe, dem ich von meiner Arbeit erzählte, keinen weiteren Beitrag für meine Untersuchung zu geben wußte als den: „Neter heißt Gott!" Und doch würde selbst dann, wenn wir *neṯer* immer mit Gott übersetzen müßten, kein Völkerpsycholog oder Religionshistoriker annehmen, daß die alten Ägypter bei diesem Wort dasselbe gedacht hätten wie wir oder wie die alten Germanen. Auf die spezifische Begriffsnüance kommt es aber an. Wie diese bei den alten Ägyptern beschaffen war, beziehungsweise auf welche Grundvorstellung sie zurückgeht, das wissen wir bis heute nicht, und deshalb

[1] N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, passim, bes. S. 195 ff. 212 f.

schrieb ich meine Abhandlung als einen Beitrag zu dieser Frage. Der darin vorgelegte Versuch einer Lösung des Problems mag ja vielleicht, wie seine Vorgänger, aus sachlichen Gründen für ungenügend erklärt werden; ihn aber grundsätzlich, und nur grundsätzlich abzulehnen, das muß jedem, der einmal das Schwergewicht dieses Problems gespürt hat, ein Lächeln abnötigen. Und doppelt lächerlich wirkt G.s Entrüstung über meine Problemstellung, wenn man bedenkt, daß dieses Problem schon viele Ägyptologen, deutsche wie englische und französische, beschäftigt hat.

Allein der eben erwähnte knappe Ausspruch über die sichere Bedeutung von *nṯr* ist deshalb besonders erwähnenswert, weil in ihm jene Apodiktizität recht majestätisch zum Ausdruck kommt, die auch G. in seiner Erwiderung taktisch anzuwenden bestrebt ist, während er sie mir unbilliger Weise zum Vorwurfe macht. Denn eben G. ist es, der mit kurzen runden Behauptungen aufwartet, wo er als Mann der Wissenschaft mit einem „vielleicht", „wahrscheinlich" oder „etwa" operieren sollte. Daß das Neter-Problem tatsächlich existiert, daß es in der ägyptologischen Wissenschaft anerkannt ist und wie schwierig die Frage nach der Grundbedeutung von *neṯer* ist, dies mag man daraus ersehen, daß zahlreiche namhafte und hoch verdiente Forscher ihre Aufmerksamkeit diesem Gegenstand zugewendet und zu seiner Bewältigung die eine oder andere Hypothese gebildet haben. Ich hatte die Leser meiner Abhandlung mit diesem wissenschaftsgeschichtlichen Stoffe nicht behelligen wollen, sehe mich aber jetzt genötigt, zur Beleuchtung der Streitfrage aus der Fülle der Arbeiten über *neṯer* einiges herauszugreifen, wodurch ohne weiteres einleuchtet, wie es um das dictum „*Neter* heißt Gott" bestellt ist. PIERRET befürwortete 1879 im Essai sur la Mythologie Égyptienne die Grundbedeutung „Erneuerung" und erkannte in dem ägyptischen Gottesbegriff den Grundgedanken der ewigen Selbstverjüngung. LEPAGE-RENOUF beklagte in seinen Hibbert Lectures von 1879 on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt, daß bisher noch keine befriedigende Erklärung von *neṯer* gegeben sei, und fand seinerseits den Grundbegriff „mighty", „might", „strong", „power", „which is also the meaning of the Hebrew El". BRUGSCH kombinierte gewissermaßen beide Ansichten, indem er sich jedoch mehr an PIERRET anschloß und als Grundbedeutung von *neṯer* erklärte „die tätige Kraft, welche in periodischer Wiederkehr die Dinge erzeugt und erschafft, ihnen neues Leben verleiht und die Jugend-

frische zurückgibt". Ähnlich stellte sich DE ROUGÉ im dritten Band seiner Chrestomathie. Nach alledem machte MASPERO einen Rückzug, betonte aufs neue, daß bislang der Ursinn von *neter* nicht feststellbar sei, ohne jedoch den Hinweis zu unterlassen, daß die in historischer Zeit gewöhnliche Bedeutung Gott nicht die ursprüngliche ist[1]. Sodann ist AMÉLINEAU im Jahre 1908 mit einem sehr bedeutsamen größeren Werke von 536 Seiten auf den Plan getreten, das sich gänzlich dem *nṯr*-Problem widmet. Aus folgendem Satze der Vorrede ist ersichtlich, wie aktuell dem Verfasser dieses Problem erscheint: C'est cette étude du sens attaché par les Égyptiens au mot Dieu qui fait l'unité de mon livre : il n'est pas un seul chapitre de cet ouvrage dont toutes les idées ne convergent vers le sens à attribuer à ce mot quoique l'étude de ce sens ne vienne qu'au quatrième chapitre[2]. Er erklärt die Bedeutung Dieu ausdrücklich für den sens dérivé von 𓊹[3], lehnt die Bedeutungen fort und rajeuni ab und sucht festzustellen, daß *nṯr* ursprünglich „eine besondere Klasse von Wesen" bezeichnet, nämlich die Toten; und er kommt andererseits mittels der Annahme eines uralten ägyptischen Totemismus zu dem Schluß, die eigentliche Bedeutung von *nṯr* sei „Beschützer". Unstreitig hat AMÉLINEAU in diesem Werke einen höchst beachtlichen Beitrag zur Lösung des *nṯr*-Problems geliefert; nur ist es mit seinen Feststellungen noch nicht erledigt. Denn wenn auch die Toten als *nṯrw* bezeichnet werden, so ist das eben wohlgemerkt eine Bezeichnung, die selbst erst einer Erklärung harrt, sofern zu untersuchen ist, weshalb das Wort *nṯr*, das auch die Götter bezeichnet und zudem in manch anderer Verbindung gebraucht wird, zur generellen Charakterisierung der Toten wie auch zur Benennung eines einzelnen Verstorbenen angewandt wird. Diese Frage könnte nur beantwortet werden, wenn die Urbedeutung von *nṯr* zu ermitteln wäre. Dieselbe mag nun derjenigen von „Beschützer" in der Tat nahe kommen; jedoch ist diese zu speziell, auch in gar zu vielen Fällen nicht brauchbar, als daß sie die Grundbedeutung des Wortes sein könnte.

Ich begnüge mich mit diesem Überblick, der die Wirklichkeit und Wichtigkeit des *nṯr*-Problems hinlänglich dartut, zugleich aber auch zeigt, daß alle namhaften Ägyptologen, die sich um die ägyptische

---

[1] Vgl. G. MASPERO, La mythologie Égyptienne in Biblioth. Égyptol. II, p. 215 f.

[2] E. AMÉLINEAU, Prolégomènes à l'Étude de la religion Égyptienne. p. II.

[3] P. 182.

Religionsgeschichte verdient gemacht haben, nicht in der Lage gewesen sind, sich bei der Bedeutung „Gott“ für *nṯr* zu beruhigen. In der Tat liegt hier ein Problem von ganz fundamentaler Bedeutung vor, welches noch immer neu in Angriff genommen werden muß, auch gegen den Protest schnell befriedigter Gemüter. Daß hierbei, da philologische Mittel versagen, andere Wege gegangen werden müssen, ist nur natürlich, und hier eben tritt die vergleichende allgemeine Religionsgeschichte in eine Lücke ein. Der Unwille des zünftigen Herrn G. darüber, daß ein Nichtägyptologe, sogar ein Theologe sich mit dieser Frage beschäftigt, nimmt sich doch gar zu kläglich aus angesichts des sonst in der wissenschaftlichen Welt allgemein gepflegten Zusammen- und Ineinanderarbeitens sowie des Tatbestandes, daß die religionsgeschichtliche Forschung geradezu berufen ist, bei Fragen der religiösen Interpretation dort ihre bescheidenen Beiträge zur Verfügung zu stellen, wo die Philologie versagt. Auch nicht als Theologe, sondern eben als Religionshistoriker habe ich das Wort ergriffen. Als solcher führe ich es weiter. Die von den Gesichtspunkten der anderen Wissenschaft aus unternommene Nachprüfung mag alsdann entscheiden, ob der von religionsgeschichtlichen Erwägungen aus gesteuerte Beitrag eine Förderung des Problems bedeutet oder nicht. Aber dagegen muß entschiedenste Verwahrung eingelegt werden, daß jemand unter Ablehnung einer sachlichen Nachprüfung an einigen nebensächlichen Punkten herumkritelt und damit den Gedankengang und die These einer Abhandlung für abgetan erklärt. Da G. die Nachprüfung unterlassen hat, so konstatiere ich, daß trotz der Überreiztheit meines Gegners und trotz des Anscheins der Fehlerhaftigkeit, den er meinen Darlegungen aufzudrücken versucht hat, meine These durch ihn gänzlich unberührt stehen bleibt.

Darauf allein soll es mir für jetzt ankommen, da ich unmöglich den Lesern zumuten kann, mit mir in eine langwierige Zurückweisung der einzelnen ungerechten Angriffe G.s einzutreten, bei der nichts Positives gefördert werden kann. Nur streifen möchte ich deshalb vorab die sich an der Peripherie haltenden Bemerkungen G.s. Mit vollem Recht hebt ja G. nachdrucksvoll hervor, daß gleich meine erste Publikation aus dem Gebiete der ägyptischen Religionsgeschichte einen sehr schweren Stoff behandelte. Allein die Fragen der Religionsgeschichte pflegen ihren Bearbeiter nicht an der Oberfläche zu halten; und ich habe das Ägyptische nicht gelernt, um die Philologie zu fördern — denn ich bin kein Philolog — sondern einzig und allein zum Zweck religionsgeschichtlicher

Studien. Trotzdem oder gerade darum hatte ich es nicht für nötig gehalten, in einer fachwissenschaftlichen Zeitschrift so, wie G. es als unerläßlich vorauszusetzen scheint, über alles, was ich zu erwähnen habe, ab ovo zu handeln; und ich halte G.s Darbietungen über die Aussprache von *nṯr* als völlig deplaziert, um nicht zu sagen für lächerlich. Man schreibt ja mit gutem Grund *neter, neṯer, nuter, nuṯer, nṯr,* ohne daß diese oder jene Schreibung erst einer ausdrücklichen Rechtfertigung bedürfte, da eben eine jede ihren guten Sinn hat; wie Wörter gesprochen wurden, wissen wir auch für andere orientalische Sprachen nicht, ohne daß wir deshalb auf Vokalisierung gänzlich verzichten müßten. Daß bei meinen kurzen Bemerkungen über das *nṯr*-Determinativ Mißverständliches untergelaufen ist, bedaure ich. Es handelt sich aber bei dem, was ich S. 160 f. darüber sagte, durchaus nicht um „Entdeckungen", sondern um ganz Bekanntes. Ich habe keineswegs geschrieben, daß schon in den Pyramidentexten zur Determinierung von Göttern vorzugsweise das *nṯr*-Ideogramm 𓊹 diene. Ich habe vielmehr gesagt, daß in den Pyramiden viele Gottheiten gar nicht determiniert werden, daß das beliebteste Determinativ für eine Gottheit überhaupt das Ideogramm 𓊹 ist und daß wir daneben finden, daß in den Mastaba- und Pyramidentexten am häufigsten der Falke auf der Tragstange als Gottesdeterminativ verwendet wird, für weibliche Gottheiten die Uräusschlange oder der Korb mit derselben. Im übrigen neige ich unter den mancherlei versuchten Deutungen des 𓊹-Zeichens — die ich (gegen G.! S. 161) einfach nebeneinander stellte mit den Worten „ob es nun als Axt oder als Fahne oder als Machtsymbol zu deuten sein mag" — derjenigen zu, welche darin eine Axt erblickt — worin mich vor allem die zahlreichen religionsgeschichtlichen Analogien bestärken.

In völligem Irrtum befindet sich G. mit seinen Sätzen über *pꜣwt* und *psḏt*. Man fragt sich verwundert, wie ein Forscher, dem die Bearbeitung des ungeheuren Materials des ach wie lange schon erwarteten „Berliner Wörterbuchs" anvertraut sein soll, die Beschäftigung mit der ägyptologischen Fachliteratur also zurückstellen kann. Nicht ich bin es, der „nicht weiß" (S. 202), daß die beiden „Begriffe" *pꜣwt* und *psḏt* „ja gar nichts miteinander zu tun haben", sondern G. „weiß nicht", daß beide „Begriffe" nicht selten ebenso durcheinander und ineinander gehen wie ihre Schreibungen. Er „weiß nicht", mit welch einem schweren Problem die Erforschung des Wortsinnes von *pꜣwt* belastet ist; er „weiß

nicht" — denn wüßte er es, so hätte er nicht gegen meine hierauf bezüglichen Sätze polemisieren können —, daß andere Ägyptologen sich mit diesem Problem abgemüht haben und daß eine selbst für den bloß grammatisch und lexikalisch interessierten Philologen sehr bedeutsame Frage die ist, auf welchem Wege gelegentlich diese beiden Begriffe ineinandergeflossen sind. Selbstverständlich „bedeutet" *pꜣwt* nicht „Neunheit", wie ich es einmal mit BRUGSCH und mit MORET (letzterer in eben dem fraglichen Satze) wiedergegeben habe. Aber eine seltsame Unberührtheit mit einem wirklichen Problem offenbart sich, wenn G., was in dieser Form geradezu falsch ist, apodiktisch dekretiert: „*pꜣwt* bedeutet ‚Urzeit', *pꜣwt* als Kollektivum ‚Urgötter' und *pꜣwtj* ‚zur Urzeit gehörig, Urgott'". Daß der Begriff „ur" drin steckt, darf als sicher gelten — aber wohlgemerkt: es ist nicht unser „ur", sondern ein davon erheblich abweichender Begriff! Alles weitere aber ist unsicher, wenigstens nach dem jetzigen lexikalischen Bestande, den wir besitzen. Sicher ist wieder nur, daß *pꜣwt* häufig mit Urzeit, *pꜣwtj* mit urzeitlich und Urgott übersetzt werden kann, ohne daß man jedoch sagen dürfte, dies sei in der Tat der Sinn des Wortes. Die Übersetzung Urgott ist vielmehr eine religionsgeschichtliche Ungeheuerlichkeit angesichts der Verwendung des Wortes *pꜣwtj* (soweit mir dieselbe bisher zugänglich war, füge ich für G. bei; denn die Schatzkammer des „Berliner Wörterbuches" ist leider — quousque tandem — den meisten ein Geheimnis). Ich habe für die Bezeichnung von *pꜣwt* und *pśḏt* manches Material zusammengetragen. Danach dürfte es weiterhin so stehen, daß *pꜣwtj* und *nṯr* zwei in unseren Texten selbständig nebeneinander stehende Bezeichnungen für etwas Göttliches sind und daß die erstere wahrscheinlich zeitlich weiter zurückreicht als die zweite; und hierin stimme ich völlig mit BUDGE[1] überein. Nun ist aber weiterhin sicher, daß *pꜣwt(j)* häufig einen Sinn hat ähnlich dem von *pśḏt,* und ob *pśḏt* selbst von Hause aus Neunheit bedeutet habe, bezw. ob das betreffende Zeichen ⊖⌓ *pśḏt* = Neunheit zu lesen ist, das ist schon angesichts des Tatbestandes, daß nur eine geringe Zahl der so bezeichneten Göttergemeinschaften gerade aus 9 Göttern besteht, mit Recht von Forschern wie BUDGE in Zweifel gezogen worden. Ich muß das gegen G.s kurze Behauptung, daß ⊖⌓ „Neunheit" heiße, erwähnen, und ich füge hinzu, daß ERMAN in seinem Glossar mit gutem Grund die Lesung *pśḏt* für ⊖⌓ mit einem Fragezeichen

[1] E. A. WALLIS BUDGE, Osiris and the Egyptian Resurrection (1911), p. 353.

versehen hat. Häufig sind, wenn wirklich 9 Götter gemeint sind, 9 nacheinander geschrieben, wie in dem interessanten Wort, das von dem verklärten Könige Uniś sagt: „Das Brot seines Mundes ist das Wort des Gottes Geb, das hervorgeht aus dem Munde der neun Götter“ (Pyr. Uniś 234), ein Spruch, der äußerlich entfernt an Deut 8_3 anklingt. Bei *nṯrw pꜣwtjw* kommen wir mit der Fassung „Urzeitgötter“ aus; wenn aber *pꜣwt nṯrw* [ ] geschrieben ist, dann muß ein Gedanke vorliegen, der zumindest dem der *pśḏt* ähnlich ist; da scheint eine bestimmte Gemeinschaft von Göttern vorgestellt zu sein oder auch die gesamte Götterschaft, das Pantheon, das Pleroma! Ja man darf ernsthaft erwägen, ob dieser Sinn nicht auch in einer Stelle und Version von Totb. Kap. 17 (nach Pap. des Ani, Z. 116) anzunehmen ist: „*Ḫprj* (der Schöpfergott), der in seinem Bote wohnt, dessen Leib die *pꜣwtj* ist“. Es gibt hier keinen Sinn, mit G. zu übersetzen: „*Ḫprj*, Urzeitgott, sein eigener Leib“. Aber die Übersetzung „dessen Leib *pꜣwtj* ist“, d. i. die Gesamtheit des Göttlichen, ergibt einen sehr guten Sinn. Denn der Gedanke kehrt oft wieder und wird in den verschiedensten Wendungen ausgedrückt, daß aus éinem Gott alle einzelnen Gottheiten wie auch alles einzelne Weltliche emaniert sind, demgemäß daß alles zuvor in ihm enthalten war. Vgl. Pap. Ani (Ausgabe von BUDGE, The Book of the Dead, Papyrus Ani, 1913) Pl. 28, Z. 15: *ỉnk šw pꜣwt nṯrw*. Man wird doch nicht übersetzen wollen: „Ich bin der Gott Schu der Urzeit der Götter“! Aber, wie gesagt, ich will hier diese Frage nicht zur Entscheidung bringen, sondern nur, weil dazu genötigt, darlegen, daß ein Problem vorliegt. Ich will in diesem Zusammenhange auch ganz dahingestellt sein lassen, wie die Vermutung von BUDGE, der im übrigen die beiden Wortbilder *pśḏt* und *pꜣwt* nicht reinlich auseinander halten will, fundiert ist, daß die Grundbedeutung von *pꜣwt* die „Urmaterie“ sei, aus welcher Welt und Götter geformt seien. Jedenfalls ist aber, auch wenn man in obigem Satze einfach übersetzt „dessen Leib der Urgott ist“, doch mit dieser Interpretation noch nichts über die dem Gedanken innewohnende ägyptische Vorstellung gesagt.

Das führt mich sogleich auf GRAPOWs Polemik gegen meine Zusammenstellung des Gottesnamens Atum mit dem Worte *tm*. Wenn sich G. über die Ableitung des Gottesnamens Tum oder Atum von $\sqrt{tm}$ und über meine Bemerkung zu deren Doppelbedeutung mit Gegensinn

ereifert (S. 206), so habe ich hierzu zu sagen, daß diese Deutung nicht von mir stammt, sondern daß sie, was G. wissen sollte, von dem Ägyptologen A. MORET in vollem Umfange vertreten wird; vgl. dessen Mystères Égyptiens (1913), p. 110; wie ja denn auch tatsächlich schon älteste Texte das Wortspiel mit $\sqrt{tm}$ lieben, z. B. Pyr. 1298 b coll. 1299 c; ähnlich Pap. I, 350 Leyden nach GARDINERs Publikation in Ägypt. Zeitschr. 42, S. 33. Was aber in aller Welt berechtigt gerade Herrn GRAPOW dazu, gegen meine und MORETs Zusammenstellung des Gottesnamens Atum mit $\sqrt{tm}$ Stellung zu nehmen? Ist doch eben GRAPOW, wie K. SETHE gezeigt hat (Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 54. Bd., S. 40—49), bei seiner Herausgabe von Totenb. Kap. 17 nicht imstande gewesen, die dem Verbalstamm *tm* = *vollständig sein* zugehörigen Wortbildungen von dem Gottesnamen Atum zu unterscheiden! Gerade GRAPOW hat an mehreren Stellen den Gottesnamen Atum gelesen, wo tatsächlich das Wort *tm* „alles" vorliegt, und er hat sogar die innerhalb der ägyptischen religiösen Terminologie ganz unmögliche Wendung „der Herr Atum" entdeckt, während die Wortverbindung *nb tm* „der Herr des Alls" bedeutet[1].

Ebenfalls mit unzulänglicher Anempfindung an das religiöse Stratum hängt zusammen, was G. anläßlich meiner Besprechung des ägyptischen Priestertitels *it nṯr* sagt. Ich habe denselben „heiliger oder geistlicher Vater" übersetzt, während G. bei der Übersetzung „Gottesvater" mit Nachdruck stehen bleibt und nicht einzusehen erklärt, weshalb diese seine Übersetzung unmöglich sei. Hiebei kommt es nun freilich zum nicht geringen Teil auf das Sensorium für die religiöse Empfindung und Vorstellung der alten Ägypter an. Gegenüber der verunglückten Polemik G.s begnüge ich mich hier, festzustellen, daß ich mich in Übereinstimmung mit ERMAN befinde, der in richtiger Erkenntnis der Unmöglichkeit des Terminus „Gottesvater" als Bezeichnung für eine Priesterklasse den in Rede stehenden Ausdruck *it nṯr* mit „heiliger Vater" und „göttlicher Vater" wiedergibt[2]. Diese Übersetzung ist durchaus einwandfrei und sinngemäß. Ich gehe nur einen Schritt weiter und erhebe die Frage, weshalb diese Wortverbindung gewählt ist. Ich werde dabei auf die Vermutung geführt, daß hier dieselbe Bedeutung von *nṯr* vorliegen möge, wie wir sie sonst oft genug antreffen und nach welcher der Titel eigentlich besagt: Vater mit *nṯr*, mit einer bestimmten über-

[1] Vgl. im übrigen die oben erwähnte Abhandlung von K. SETHE in Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 54. Bd., S. 1—15. [2] A. ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben, S. 176 und 256.

sinnlichen Ausstattung, eben mit einer solchen, wie sie in höchstem Maße die „Götter" besitzen.

Und damit kommen wir zur Hauptsache![1]

Meine Behauptung gipfelt darin, daß *nṯr* eine Bedeutung hat, die etwas ganz anderes besagt als unser Begriff Gott — wobei ich, nebenbei bemerkt, betone, unser Begriff; denn auch das deutsche Wort „Gott" hat seine Sprach- und Begriffsgeschichte. Auf demnächst über diesen Gegenstand zu erwartende belangreiche Forschungsergebnisse von RUDOLF MUCH möchte ich schon jetzt aufmerksam machen. Und ich behaupte weiter, daß *nṯr* neben den Göttern des polytheistischen Pantheons auch den einen einzigen Gott bezeichnet und nicht

[1] Auf die im obigen Text nicht besprochenen Einzelheiten in GRAPOWS Artikel sei hier das Nötige erwidert. Was G.s Anmerkung (S. 207) ad Geb = Erde will, ist mir ganz unverständlich. Es handelt sich bei mir keineswegs um „eine völlig verkannte Schreibung des Erdgottes Geb". Denn es steht das Wortbild dieses Gottesnamens deutlich da — wie ich doch ganz unmißverständlich gesagt habe; dennoch bedeutet dasselbe im Zusammenhang jener Inschrift nicht den Erdgott, sondern die materielle Erde. Ich verweise dafür auf die in meiner Abhandlung angeführten Artikel der Ägypt. Zeitschr. Ich füge hier bei, daß auch andere Himmelskörper sowie der Himmel als *nṯr* determiniert werden. Der Himmel z. B. in junger (ptolem.) Zeit HORRACK, Les lamentations d'Isis et de Nephthys, p. 6: „Dem Himmel gehört deine Seele, der Erde dein Leib", wo Himmel, Seele und Leib durch den sitzenden Gott determiniert sind und wo der physische Himmel gemeint ist, wie aus dem Gegensatz hervorgeht. Der Mond als *nṯr* det. findet sich z. B. in einem Text aus der 22. Dyn.: „Die Erde ist in nächtlicher Finsternis, während der Mond sie erleuchtet" (S. BIRCH, Medical Papyrus with the Name of Cheops, Ägypt. Zeitschr. 1871, S. 62). — Die erste Stelle, an der in meiner Abhandlung die *pꜣwt* erwähnt ist (S. 162), unterzieht G. S. 201 einer Besprechung. Mir war das Mißgeschick begegnet, daß ich in meinen Vorarbeiten die Hieroglyphe des *gꜣ*-Vogels undeutlieh schrieb und hernach als *pꜣ*-Vogel las, woraus sich mein Textbild erklärt; ich muß jedoch betonen, daß diese Stelle, die zu den einleitenden Sätzen gehört, für meine These gar keine Bedeutung hat. — Daß ich in Pyr. 376 f. das *wn*-Zeichen für „genießen" nahm, geschah auf Grund dessen, daß tatsächlich oft *wn* für *wnm* steht, freilich sonst mit beigefügtem Det. — Über die Erkennung und Bedeutung des Weihrauchgefäßes (G., S. 201) besteht mir überhaupt kein Zweifel. — Schlangenstäbe kommen in den Totentexten in großer Zahl und in mancherlei Art vor. Wenn diejenigen Tierstäbe, welche neben den metallenen *netertj* zur Mundöffnung benützt werden, wirklich durchgängig(?) Widderköpfe zeigen sollten, was die Abbildungen jedenfalls nicht klar erkennen lassen, so hätte G. nicht zu bemerken versäumen dürfen, daß sich in einigen Fällen auf dem Widderkopfe solchen Stabes noch die sitzende Uräusschlange befindet, wodurch das Verständnis des Wesens eines solchen Stabes an die Hand gegeben ist. — G.s Behauptung, daß *ỉmꜣḫw* stets mit „der Würdige" übersetzt werden müsse (S. 203) und nicht „Gefolgsmann" heißen könne, ist falsch. Letztere Bedeutung, freilich in etwas anderem Sinn als *šmśw*, ist sehr oft die gebotene, worüber sich G. aus dem ausführlichen Aufsatz von A. MORET „La condition des Féaux dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe im Recueil de trav. rel. à la phil. et à l'arch. Egypt. et Assyr. XIX (1897), pp. 112—148 überzeugen kann.

27. 7. 20.

minder das übersinnliche göttliche Kraftfluidum, das in dieser und jener innerweltlich-sinnenfälligen Erscheinung seiner Wirkung nach hervortritt und das auf menschliche Personen wie auf Naturobjekte übergehen, bezw. angeeignet werden kann (in Sonderheit von Verstorbenen). Und ich behaupte ferner, daß diese letztangegebene Bedeutung von *neṯer* sehr alt ist, älter höchstwahrscheinlich als die Anwendung dieses Wortes zur Bezeichnung eines Gottes unter den vielen anthropopathischen Göttergestalten des Pantheons. Gegen diese meine Aufstellungen hat G. nicht ein einziges sachliches Argument beigebracht; denn daß er einfach die Übersetzung der Beweisstellen nach der herkömmlichen Auffassung von *nṯr* meiner Übersetzung entgegenstellt, ist kein Gegenbeweis, sondern lediglich der Beweis dafür, daß ihm eine Beweisführung im Sinne seiner Auffassung unmöglich ist. Ich begnüge mich jedoch nicht mit dieser einfachen Feststellung, sondern ich werde in aller Kürze den danebengreifenden Einwendungen G.s Rechnung tragen.

Den Pyramidentexten ist eigentümlich, daß sie zwei Arten von „Göttern", von *neṯer*-Wesen kennen, nebeneinander und einander gegenüberstellen. Ich habe in meiner Abhandlung, um ihren Umfang nicht zu sehr auszudehnen, absichtlich nur wenige der Belegstellen für meine These angeführt und besprochen. Im Folgenden werde ich einige damals nicht berücksichtigte Textstellen heranziehen. Mit einer solchen beginne ich jetzt. Pyr. 969 a, b (= *Pepj* 190, 191): *ỉn Ḥrw s3.k mś.n.k nn rdj.f Ppj pn tp mtw d.f św mm nṯrw nṯrw* „Dein von dir gezeugter Sohn Horus setzt diesen Pepi nicht an die Spitze der Toten, sondern er stellt ihn mitten unter die göttlichen Götter". Es gibt Götter, welche in Wahrheit diesen Namen verdienen, *nṯrw*, die wirklich *nṯr* sind — wie unser Text schreibt: 𓊹𓊹𓊹 welche 𓊹𓂋𓅃 sind. Von diesen eigentlich und wahrhaftig so zu nennenden Göttern sind andere zu unterscheiden, welche zwar auch Götter 𓊹𓊹𓊹 genannt werden, aber doch nicht 𓊹𓂋𓅃 sind. Ich erörtere hier nicht die weitere Frage, sondern lasse es, als für unseren augenblicklichen Zusammenhang gleichgültig, dahingestellt, ob die letzteren an dieser Stelle in den zuvor genannten „Toten" zu erblicken sind oder nicht. Jedenfalls liegt hier deutlich die Unterscheidung von zweierlei *nṯrw* vor[1]. Es ist nun klar, daß die

[1] Statt der Worte *nṯrw nṯrw* hat der Abschreiber obigen Textes für die Pyramide des Neferkare, des letzten Königs der VI. Dyn., *ỉ3ḫw.w.f nṯrw* geschrieben. Nahm er vielleicht an der ihm vorliegenden Wendung Anstoß? Doch wir wissen leider nicht, ob seine

Wortverbindung „göttliche Götter“ eine religionsgeschichtliche Erklärung verlangt. Es würde freilich einen erträglichen Sinn ergeben, wenn man das Adj. *nṯr* durch „stark“ wiedergeben wollte; indessen sicherlich würde, falls nichts anderes gesagt werden sollte, hiefür nicht *nṯr*, sondern ein anderes Wort für „stark“ nach *nṯr* gewählt sein, selbst wenn *nṯr* tatsächlich die Bedeutung „stark“ haben könnte. Das Adj. besagt vielmehr hier in ähnlicher Weise wie Pyr. 1207 a (*Ppj* 419), wo Horus als *bjk* (göttlicher Falke) bezeichnet ist (ähnlich Totb. Kap. 78, 19 nach Pap. Nu, ed. BUDGE, p. 168: Der Tote ist *bjk nṯrj*), eine besondere Beschaffenheit, wie sie Wesen eignet, die irgendwie über die sinnliche Seinssphäre erhaben sind. So faßt auch BUDGE die letzterwähnte Pyramidenstelle auf: „a hawk having the quality of neter“.[1] Auf der Grundlage der hiemit angedeuteten Anschauungsweise versteht es sich, wenn von den Göttern im allgemeinen, die vielfach von recht vergänglicher Art sind, solche Götter unterschieden werden, die wahrhaft über *neṯer* verfügen und volle *neter*-Beschaffenheit haben, die *nṯrw nṯrw*.

Wenn der Tote im 79. Kap. Totb. von sich sagt: „Ich bin rein geworden, ich bin *neṯer* geworden, ich bin *ḫw* (*ꜣḫw*) geworden, ich bin stark geworden, ich bin ein *bꜣ* (eine mächtige Seele) geworden“, so ist hier ein Prozeß ins Auge gefaßt, durch den der Verstorbene eine Reihe von Qualitäten erlangt hat, die für die Art seiner Fortexistenz von entscheidender Bedeutung sind, und unter diesen die Neter-Qualität (vgl. den aus Totb. 19 bekannten „Kranz der Neter-Qualität“ nach dem Turiner Kodex, dessen Lesart *mꜣḥw* freilich in GRAPOWs Ausgabe keine Erwähnung gefunden hat! cf. LEPSIUS, Das Totenbuch der Ägypter, Taf. XIII, Z. 15), und wieder werden wir mit „Gott“, „göttlich“, „Göttlichkeit“ den Sinn nicht zutreffend wiedergeben können. Ganz ähnlich steht es, wenn Pyr. 759 zu dem verstorbenen und verklärten Könige gesagt ist: „Du bist beschützt, versehen mit *nṯr* und ausgerüstet (angetan) mit der Gestalt des Osiris“. Selbst G. wird, scheint mir, nicht übersetzen wollen „Du bist versehen als Gott und

Vorlage dem Pepi-Texte glich; es ist sonach nicht unmöglich, daß er die ältere Fassung bietet. Er schrieb: „Horus hat den Neferkare nicht an die Spitze der Toten gesetzt, sondern an die Spitze seiner göttlichen Jachu“. Das letzte Wort kann als „Verklärte“ oder auch allgemeiner als „Lichtwesen“ gefaßt werden, als in himmlischer δόξα befindliche, δοξασθέντες, aber auch als ein bestimmter Kreis von Göttern, zu denen (nach MASPERO und CHASSINAT) die *mśjw Ḥrw*, die vier Horuskinder gehörten, wozu vgl. EMILE CHASSINAT, „Les Νεκύες de Manéthon et la troisième Ennéade Héliopolitaine“ im Recueil de trav. XIX, pp. 23—31.

[1] E. A. WALLIS BUDGE, The Gods of the Egyptians, I, p. 72.

ausgerüstet als die Gestalt des Osiris". Der Text fährt fort: „auf dem Throne des *Ḫntj-ỉmntjw* (d. h. des Osiris als des „Ersten der Totenreichsbewohner"), du machst sein Sein, welches er macht (d. h. du betätigst sein Wesen) unter den *ỉḫw* den unvergänglichen. Dein Sohn steht auf deinem Throne, ausgerüstet mit deiner Gestalt, und betätigt dein Wesen vor dem Ersten der Lebendigen nach dem Befehl des Ra, des großen Gottes". Wieder und wieder muß ich betonen, daß es G. nicht im mindesten gelungen ist, einen greifbaren Grund gegen meine Auffassung vom *nṯr*, wenn es in einer Verbindung wie hier vorkommt, beizubringen. Er beharrt einfach bei der traditionellen Bedeutung des Wortes, die in den Lexicis steht, und begnügt sich zu sagen: „Pyr. 759 wird wohl das Wort für Gott gemeint sein"! Und was soll die Notiz, daß Pyr. 765 c wahrscheinlich das Verbum „göttlich (rein) sein" vorliegt? Daß es sich hier um das Verbum handelt, ist nicht unmöglich, wie ich ja auch 765 b das Verb *nṯr* angenommen habe (S. 172). Aber damit ist doch rein gar nichts an der Frage geändert, mit der wir es hier zu tun haben, was nämlich der Sinn von *nṯr* ist, sei es als Verb oder Substantiv oder Adjektiv gebraucht. „Göttlich sein" dekretiert G. und läßt es mit diesem scheinbar infalliblen Spruche genug sein. Hiermit sowie mit seiner Behauptung, ein Neter-Fluidum existiere nicht, kann die Diskussion nicht gefördert werden. Was *nṯr* eigentlich ist, das wird, wie mir scheint, nicht übel illustriert durch jene Szene aus der 10. Nachtstunde des *Im-Duat*-Buches, welche die mit der Klinge nach oben aufgestellte Axt, das *nṯr*-Symbol, zeigt. Auf der Klinge ruht der Sonnenball, zu beiden Seiten sitzen die Göttinnen *Nṯt* und *Knjt*, deren erstere die Axt, letztere die Sonne mit charakteristisch ausgestreckter Hand berühren. Die Situation ist klar. Die Sonne, die sich in dieser Nachtstunde anschickt, als *Ḫprj* neu zum Tageshimmel empor zu steigen, wird auf verschiedenen Wegen mit Kraft ausgestattet, vor allem mit *Neter*, auf dessen Substanz sie ruht. Auch der Name dieser Axt, *Sdfjt* [Hieroglyphen], zeigt vielleicht diesen Vorgang an. Denn er dürfte von dem von CHABAS[1] erwähnten Worte [Hieroglyphen] abzuleiten sein, demgemäß etwa „Emsigkeit" oder „Energie" bedeuten und besagen, daß diese [Hieroglyphe]-Axt, auf welcher die Sonne ihre Rast vor der Wiederaufnahme ihrer Bahn

[1] Diese Bedeutung von *sdf* ist mir nur bekannt aus F. CHABAS, Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine etc. au 14. siècle avant notre ère (1866), p. 153, wo für das aus LEPSIUS, Denkmäler III, S. 140, c. 15 entnommene Wort der Sinn bestimmt wird. Man könnte freilich auch auf die Wurzel *śdf* „zurichten, ausrüsten" zurückgehen.

hält, die für den Sonnenlauf nötige Energie in sich enthält, so daß dieselbe auf die Sonne übertragen wird. Das aber ist's, was ich mit Neter-Fluidum meine, und dies Neter-Fluidum, dieses neutrische *neter*, existiert in der ägyptischen Anschauung.

Auch die zweite wichtige Stelle Pyr. 752 glaubt G. mit der Bemerkung erledigen zu können, meine Übersetzung sei falsch, und durch bloße Hinzufügung: „daß übersetzt werden muß: ... du bist mächtig als ein Gott, als wärest du der Stellvertreter des Osiris". Diese Übersetzung war mir natürlich bekannt, denn sie ist gelegentlich von ERMAN gegeben worden. Ich will nicht in eine Prüfung des Wortsinnes des hier stehenden *ἰśtj* oder *śtj* eintreten, sondern gern annehmen, daß die Bedeutung „Stellvertreter" sich bei der hier angewandten Schreibung des Wortes rechtfertigen läßt; wennschon andere Ägyptologen wie MASPERO und BUDGE diese Bedeutung nicht anwenden, sondern das Wort mit „Sitz" oder „Platz" übersetzen. MASPEROs Übersetzung „comme le Dieu qui est à sa place, c'est-à-dire Osiris" will wegen der willkürlichen Einfügung des Possessivpronomens sa nicht recht stimmen. Bleiben wir nun bei der Bedeutung „Stellvertreter", so wird dadurch meine Auffassung nicht weniger möglich, sondern vielmehr m. E. die einzig mögliche: Du verfügst über *neṯer* (bemächtigst dich des *n.*) wie der Stellvertreter des Osiris"[1].

Zur Vervollständigung meiner früheren Ausführungen sei eine treffliche Parallele zu den alttestamentlichen El-Bergen, -Hügeln, -Zedern erwähnt. Im Pap. Harris I, 7, 7 heißt es: „Ich pflanzte Weihrauchbäume in deinem Tempelhof; *ḏr rkw nṯr* sah man so etwas nicht wieder". „Seit der Gotteszeit": diese öfters wiederkehrende Wendung heißt doch

[1] Ich verweise für den Sprachgebrauch auf Pyr. 824a, wo *nṯr* im persönlichen Sinn gebraucht und von der Göttin Nut gesagt wird: „Die du herrschest über die Götter und ihre Kas", oder Pyr. 853c nach Merenre 385 und Neferkare 657: „Komme, der du herrschest über (in Besitz nimmst) den Horizont, der du herrschest über die Götter" (*śḫm m ἰ3ḫ śḫm m nṯrw*). Während an diesen und an einer Reihe ähnlicher Stellen *nṯrw* persönliche Götter bezeichnet, kann *nṯr* in Pyr. 752 nicht in diesem Sinne gefaßt werden, man müßte denn übersetzen „du bist mächtig über den Gott"; dieser nicht genannte und nicht zu nennende Gott könnte dann nur Osiris sein, und von dieses Gottes Stellvertreter auszusagen, er sei mächtiger als der Gott, oder gar, er habe den Gott in seiner Gewalt, das war wohl auch innerhalb der ägyptischen Anschauung ein unvollziehbarer Gedanke. Nach alledem kann nun aber auch das erste Glied des in Rede stehenden Spruches nicht (mit ERMAN) übersetzt werden: „Dein verklärter Geist und deine Kraft kommen zu dir", sondern es ist — wie ich übersetzt habe — mit MASPERO zu übersetzen: „Du bist gekommen und bist verklärt", und dann ist fortzufahren: „und nimmst das *Neter* in Besitz" — ganz in dem Sinne von Pyr. 759.

gewiß nicht: „seit den Tagen, da Gott auf Erden war" — obwohl, wie ich an einer Reihe von Beispielen gezeigt habe, dieser monotheistische Ausdruck an und für sich möglich wäre. Die *nṯr*-Zeit [hieroglyphs] als die Urzeit wird vielmehr durch diese Ausdrucksweise als jene Zeit bestimmt werden sollen, in der, weil sie des *nṯr* als der übersinnlichen Kraft- und Segensfülle mächtig war, alles einzelne, unmittelbar aus der einen übersinnlichen Urseinsquelle fließend, so herrlich wuchs, wie später nie wieder. Ich bin mir natürlich vollkommen dessen bewußt, daß ja im einzelnen Falle auch ein bestimmtes Einzelglied des Pantheons unter dem *nṯr* verstanden werden kann, auf dessen Zeit zurückgeblickt wird, in erster Linie der Gott Reʿ, an dessen Regierungszeit, da er König über Ägypten war, gedacht sein kann. Diese Auffassung dürfte sich um so mehr zu empfehlen scheinen, wenn man die Phrase *ḏr rkw nṯr* als eine Weiterbildung der kürzeren *ḏr nṯr* ansieht, die sich in der von SETHE besprochenen Inschrift im Grabe des Rech-mi-reʿ zu Schech Abd el Gurna findet. Es fügt sich trefflich in den Zusammenhang, wenn die Ausübung der Gerechtigkeit, die „seit dem Gotte" als vom Vezier zu beobachtendes Gesetz gilt, nach SETHEs Erläuterung (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, herausgegeben von K. SETHE, V, 2, 1909, S. 28) durch den Gott Thot vorbildlich geleistet sein soll und demnach *ḏr nṯr* „seit dem Gotte Reʿ" bedeutet, unter dem Thot das Amt des Veziers bekleidet haben soll. Wo sich indessen eine solche direkte Beziehung nicht aus dem Zusammenhang ergibt, sind wir, wie mir scheint, bei dem Ausdruck *rkw nṯr* auf die von mir vorgeschlagene Deutung als paradiesischer Zeit angewiesen; und es ist im übrigen sehr wahrscheinlich, daß der kürzere Ausdruck *ḏr nṯr* aus dem längeren *ḏr rkw nṯr* entstanden ist, vielleicht zu einer Zeit, als der ursprüngliche Sinn dieses nicht mehr verstanden wurde.

Soll ich auch noch ein Wort zu der Beziehung des Plurals *nṯrw* auf einen einzelnen Gott sagen? G. hat gewiß Recht mit seiner Übersetzung der Mastabastelle, und die Auseinandersetzung über den richtigen Sinn von Totb. 15 nach NAVILLE II, 2, 3 (Ba) würde hier zu viel Raum beanspruchen; „des ihn kräftig Machens bei der Neunheit des Osiris-Neteru" ist ja wohl jedenfalls keine an sich unmögliche Fassung. Jedoch prinzipiell muß der betreffende Gebrauch von *nṯrw* an den Pyramidentexten erhärtet werden, welche die Verbindung *Ḥrw nṯrw* bieten. Mit der traditionellen, auch von G. festgehaltenen Übersetzung „Horus der Götter" hat m. W. noch niemand einen erträglichen

Sinn zu verbinden vermocht — ebensowenig wie mit der analogen „der Horus der Herrschenden“ für *Ḥrw ḥḳ3w* — und das muß zum mindesten gegen sie stutzig machen. Nehmen wir nun Pyr. 981 ff. (Spr. 479) und Pyr. 1408 ff. (Spr. 563). Es ist der wundervolle Psalm, der anhebt:

„Machet die Tore des Himmels auf und die Türen des Firmaments weit
für den *Ḥrw nṯrw*, daß er hervorgehe beim ersten Tagesgrauen,
nachdem er sich gereinigt in den Gefilden von Jaru!

Machet die Tore des Himmels auf und die Türen des Firmaments weit
für den *Ḥrw* des Ostens, daß er hervorgehe beim ersten Tagesgrauen,
nachdem er sich gereinigt in den Gefilden von Jaru!

— —

Möge doch hervorgehen, der hervorgeht mit dem ersten Tagesgrauen,
nachdem er sich gereinigt in den Gefilden von Jaru!

Möge hervorgehn *Ḥrw nṯrw* mit dem ersten Tagesgrauen,
nachdem er sich gereinigt in den Gefilden von Jaru!“

Die Verdeutschung von *Ḥrw nṯrw* mit „Horus der Götter“ stünde keineswegs, wie G. meint, in Parallele mit „Herr der Götter“, nicht einmal mit „Gott der Götter“, denn der Gedanke erfährt jedesmal eine besondere Wendung. Zu beachten ist, daß in Pyr. 1086 a statt *Merìnreʿ pn Ḥrw nṯrw* (was MASPERO übersetzt: „dieser M., der Horus die Götter“) oder *Neferkareʿ pw Ḥrw nṯrw* bezw. *św.t pw Ḥrw nṯrw* = „N. ist Horus-Neteru“ und „er ist Horus-Neteru“, d. h. Horus der Gott, der von SETHE beigegebene „ältere Text“ bietet *ìnk Ḥrw p nṯrw*, was nicht anders wiedergegeben werden kann als entweder „ich bin Horus, der Neteru“ (Horus-Neteru) oder „ich Horus bin der Neteru“, allenfalls, wenn man eine Trennung der beiden eng zusammengehörigen Wörter hier für möglich hält: „ich bin der Horus-Neteru“. (Vgl. dazu K. SETHE, „Der Nominalsatz im Ägyptischen und Koptischen“ im 33. Bande der Abhdl. d. philol.-histor. Kl. der sächs. Ges. d. Wiss. Nr. III, S. 138, 141 und 142.) Es bleibt sonach ungezwungen keine andere Erklärung als die von mir gegebene: Der Plural steht hier im Sinne von Allgott, Gott *k.ἐ.* Und wenn G. keinen Ägyptologen weiß, der diese Auffassung zuversichtlich bejaht, so bin ich immerhin in der Lage, ihn darauf zu verweisen, daß BUDGE die Vermutung ausgesprochen hat, daß bisweilen 𓊹𓊹𓊹 nicht durch „Götter“, sondern durch „Gott“ wiedergegeben werden müssen, just as we translate the Hebrew Elohim by Lord or God[1].

[1] E. A. WALLIS BUDGE, Osiris, I, p. 123, note 4.

Darüber, daß die „Zuversicht" keine sehr verbreitete ist, braucht man sich wahrlich nicht zu verwundern, denn es fehlte eben bislang an einer Befragung der religionsgeschichtlichen Parallelerscheinungen, die erforderlich sind, um klarzulegen, welche psychologische Einstellung der religiösen Objektsvorstellung dazu führt, den Vollgehalt des singularischen Begriffs der Gottheit durch den Pluralis zum Ausdruck zu bringen.

Zum Schluß will ich noch eine Äußerung G.s besprechen, um in rechtes Licht zu setzen, mit welch völliger Unschuld er allen von mir behandelten Problemen gegenübersteht. Wir gewahren hier die höchst merkwürdige Tatsache — die sich hier und da sogar als System breit zu machen strebt — daß jemand, dem die allereinfachsten Voraussetzungen für die Erörterung religionsgeschichtlicher Fragen fehlen, dennoch in anmaßendstem Tone zu solchen und über solche das Wort ergreift. Wie von der hohen Warte des Alleinwissenden herab wendet sich G. mit einem ironisch sein sollenden, in der Tat aber eine erschreckende Unwissenheit verratenden Seitenblick dagegen, daß ich die Schlange ein besonders *el*-haltiges Tier genannt habe. Ahnt er denn gar nicht, daß ich mich hier auf eines der wenigen ganz sicheren Ergebnisse beziehe, die bisher der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft überhaupt beschieden sind? Weiß er nicht, daß es längst außer jeder Diskussion steht, daß die Schlange das in vielen Religionen bedeutsamste Tier ist, daß sie, die zwar als Herrscher über alle anderen Tiere gedacht ist, diese Rolle empfangen hat, weil man in ihr außergewöhnliche und durch Erfahrung und Beobachtung unkontrollierbare Kräfte wirksam sah, und daß nur noch darüber gestritten wird, ob sie ursprünglich als Seelentier galt (WUNDT) oder als stete Erneuerin ihres eigenen Leibes und von hier aus als Repräsentantin der Unsterblichkeit und Inhaberin der Verjüngungs- oder Unsterblichkeitskraft oder als Besitzerin eines geheimnisvollen und zugleich unheimlichen Wesens, worauf HOPFNER[1] den Hauptnachdruck legt, und in dieser Hinsicht als der Inbegriff dämonischer Gewandtheit, Geschwindigkeit und Plötzlichkeit? Ist Herrn Dr. G. unbekannt, daß und weshalb es kein Schlangen beherbergendes Land auf der Erde gibt, in dem nicht die Schlange im Mittelpunkt eines Anschauungskreises von mystischer Intuition oder

[1] Th. HOPFNER, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigsten Denkmälern (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften 57, 2), S. 137 ff.

Furcht, religiöser Scheu und Verehrung steht? Daß sie nicht nur im Hexenkessel der Zauberschwestern nicht fehlen darf, sondern daß selbst Mose, der kein Götzenbild geduldet hätte, nicht umhin konnte, die Schlange am Stabe aufzurichten? Und über diesen ganzen Komplex von Tatsachen, der wieder und wieder die Schlange als Trägerin übersinnlicher Kraft vorführt, setzt sich ein Ägyptologe kühl hinweg, dem die Schlange in seinen Texten auf Schritt und Tritt begegnet und in dessen Studienmaterial dieses Tier in den denkbar verschiedensten Beziehungen auftritt, als „Inkorporationstier" oder Symbol der uralten Hauptgöttin Nut, als Symbol zahlreicher anderer Göttinnen, als Schriftzeichen für Göttin überhaupt, als Symbol der Königsherrschaft, als Trägerin der Sonne, als heiliges Tier, als Unterweltswesen in allen möglichen Formen und Bedeutungen, usw., usw.! Als Inhaberin geheimnisvoller Lebenskräfte, die von ihr auf Menschen, lebende wie tote, übergehen, behauptet die Schlange in der Anschauung der alten Ägypter durch die verschiedenen Zeiten ihren Platz. Die Schlange auf dem Stabe, die uns ägyptische Bilder zeigen, möchte vielleicht an die zuvor erwähnte Handlung des Mose, die Errichtung der heilkräftigen Schlange gemahnen. Der Ka eines Menschen hat, worauf schon H. VAN DER LEEUW hingewiesen hat[1], gelegentlich eine Schlange an Stelle des Leibes. In eben jener 10. Nachtstunde des Im-Duat-Buches befinden sich neben dem oben erwähnten Bilde, das die Sonne auf der *nṯr*-Axt zeigt, zwei auf ihren Schwänzen stehende Schlangen, auf deren Hälsen die Sonne ruht, augenscheinlich zu einem ähnlichen Zwecke, also um durch sie mit einer Energie ausgestattet zu werden. Zu fast allen diesen Beziehungen der Schlange in Ägypten weisen Ethnologie und Religionsgeschichte Entsprechungen allenthalben nach, wobei nicht nur an die kosmogonischen Mythen oder an den strahlenden Edelstein an der Stirn einer Schlange zu denken ist. Mit einer leichten Zwischenbemerkung sucht G. dieses ihm unbekannte und unbequeme Tatsachengebiet zu diskreditieren und hinweg zu dekretieren. Jedenfalls ist das eine Methode, die in der Wissenschaft nicht einreißen darf. Derartige Methoden des Einwendens zeigen ja auch immer nur, daß man nichts Zutreffendes einzuwenden hat.

---

[1] External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka, Zeitschr. f. äg. Spr., Bd. 54, S. 62.

[Abgeschlossen den 11. August 1919.]

Zu Amos 9_9.

Von Prof. Dr. Paul Volz in Tübingen.

In der Auslegung von Am 9_{9b} ist noch keine Übereinstimmung erreicht. Die überwiegende Mehrheit der Übersetzer und Ausleger, SOCIN (in GUTHEs Bibelwörterbuch), MARTI, NOWACK, ORELLI, DUHM, GUTHE, SMEND (bei JSir 27_4), GRESSMANN, SCHMIDT verstehen die Zeile als Heilsspruch, צְרוֹר als Korn, כְּבָרָה als ein Sieb, das die Körner festhält und die Spreu durchläßt. Darnach hat das Bild den Sinn: Israel wird unter den Völkern geschüttelt, aber sein Kern bleibt erhalten, wie beim Schütteln des Getreides im Sieb das Korn erhalten bleibt, die Spreu durchfällt und vergeht.

Auf der anderen Seite steht eine kleine Minderheit. PREUSCHEN, ZAW 1895, S. 25, berührt die Stelle nur kurz in einem allgemeinen Überblick, faßt den Vers als Strafweissagung, nimmt ihn mit v. 10 zusammen und übersetzt צְרוֹר mit Stein. HOFFMANN, ZAW 1883, S. 125, übersetzt צְרוֹר mit „kleiner Kiesel“ und hält כְּבָרָה für ein Mehlsieb, in dem die Steinchen, die gröber sind als die Getreidekörner, darin bleiben, während die Körner durchfallen; so gehen im Völkersieb, d. h. im Exil, die Bösen unter; die Frommen fallen durch und entkommen. RIEDEL, Alttestamentliche Untersuchungen I, S. 36, und PROCKSCH, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, S. 96, verstehen den Spruch als Gerichts- und Heilsspruch. RIEDEL meint, man habe an ein Sieb zu denken, bei dem der Abfall darin bleibe, wie etwa beim Senfsamen; so solle von dem Abhub Israels nichts gerettet werden; man siebe aber nicht, um alles wegzuwerfen, sondern gerade um das Beste zu behalten, und so sei dieses originelle Bild ein Beweis, daß Amos wie alle Propheten die Rettung eines Restes verkündigt habe. Ähnlich PROCKSCH, der v. 8b 9 hinter v. 10 stellt und den Gedanken eines Läuterungsgerichtes findet; die guten Bestandteile der Körner dringen durch die Maschen hindurch, die schlechten bleiben zurück und werden vernichtet; צרור übersetzt er mit „Steinlein“.

Bei der Untersuchung des Verses muß vor allem die archäologische, die sprachliche und die literarkritische Seite ausführlicher behandelt werden.

Nach der Übersicht, die WETZSTEIN in ZDPV 1891, S. 1—7 über die im heutigen Palästina gebrauchten Siebe gibt, können für unsere Stelle drei Arten von Sieben in Betracht kommen. Man siebt auf der Tenne das ausgedroschene und schon geworfelte Getreide mit einem großmaschigen Riemensieb, heute *kirbāl* (*kirbāl el-ḳamāhī*) genannt; es hat den Zweck, größere Steinchen, Erdklümpchen, unvollkommen zerriebene Ähren, längeres Stroh u. a. festzuhalten und dadurch auszuscheiden; diese Stücke bleiben beim Schütteln im Sieb, während die Körner durchfallen. Man gebraucht den *kirbāl* auch täglich zu Hause, um das Häckselfutter durchzuseihen und von Steinchen und Erdteilen zu reinigen. Ein zweites Sieb ist das Riemensieb *ghirbāl* (*ṛirbāl*), das enge Augen hat und gleichfalls auf der Tenne gebraucht wird; nach dem Sieben mit dem *kirbāl* werden die Körner noch einmal durch den *ghirbāl* gesiebt, wobei die Körner im Sieb bleiben, Staub und Spreu durchfallen. Der *ghirbāl* wird auch in der Mühle und besonders bei der Hanfkultur verwendet. Beim *kirbāl* fallen also die Körner durch, beim *ghirbāl* bleiben die Körner drin; beim *kirbāl* bleibt der (grobe) Abfall drin, beim *ghirbāl* fällt der (feine) Abfall durch. Ein drittes Sichtungsmittel ist eine undurchlöcherte Holzscheibe mit erhöhtem Rand, *minsef* genannt; die Leute schütteln damit so geschickt, daß die Körner in der Scheibe bleiben, die Steinchen über den Rand hinausgeschleudert werden; ein Durchfallen geschieht hier nicht. Das in der Mühle verwendete Haarsieb, *munchul*, ist ein Mehlsieb und kommt für Am 9_9 nicht in Betracht, weil beim Mehlsieb nur noch Mehl und Kleie geschieden werden. WETZSTEIN sagt am Schluß seiner Übersicht, zu der Deutung von Am 9_9 habe er noch nicht Stellung genommen; SOCIN fügt in der Anmerkung bei, es erscheine ihm nach dieser Übersicht doch wohl am geratensten, unter כְּבָרָה bei Amos den *ghirbāl*, also das zweite Sieb, zu verstehen, falls nämlich die Bedeutung „Korn" für צְרוֹר wirklich gesichert sei.

Es ist nun erforderlich, das Zeugnis der Versionen und der Wortforschung zu hören. Bei der Deutung der Mehrheit muß צְרוֹר als „Korn" verstanden werden. MARTI z. B. sagt: „צְרוֹר ist eigentlich der Knoten, woraus ebensogut, wenn nicht besser, die Bedeutung Fruchtknoten, Getreidekern, als die eines kleinen kompakten Steins (? II Sam 17_{13}) sich ableiten läßt." Dies wird aber weder durch die Versionen noch durch die Lexicographie unterstützt. Die Versionen haben, soweit sie konkrete Wörter wählen, צְרוֹר in Am 9_9 ganz unzweideutig mit „Steinchen", „Stein" wiedergegeben: Aquila *ψηφίον* „kleines Steinchen" (doppeltes

Deminutiv), T אבן, V lapillus; S übersetzt allgemein ܦܣܩܬܗܘܢ „kleiner Teil von ihnen“, G abstrakt *σύντριμμα*. Dieses Wort צְרוֹר kommt außer dem Wort צְרוֹר „Bündel“ im AT nur noch II Sam 17_{13} vor[1]; dort haben G *λίθος* (G [19. 82. 93. 108] *συστροφή*, G [93] mit der Note: *μηδὲ λίθος*), T אבנא, V calculus „Steinchen“; S ܨܪܢ „Grille“, ein Mißverständnis aus צרור; Aquila oder andere Übersetzer sind nicht erhalten. In keiner Version hat das Wort den Sinn von „Korn“. Diese Bedeutung ist in II Sam 17_{13} auch dem Sinn nach völlig ausgeschlossen. Dagegen ist die Übersetzung „Steinchen“ in II Sam 17_{13} naheliegend; der Satz lautet: „wir wollen die Stadt ins Tal schleifen, bis auch nicht ein צְרוֹר ‚ein Steinchen‘ mehr davon zu finden ist“; vgl. das etwas schwächere Bild „es wird nicht ein Stein auf dem andern bleiben“. Ins Gewicht fällt, daß außerhalb des AT צְרוֹר (plur. צְרוֹרוֹת), auch צְרָרָה, als „Stein“, „Steinchen“ in nicht wenigen Talmudstellen belegt ist; s. LEVY, Neuhebr. Wörterbuch.

Weiter wird die Bedeutung „Steinchen“ für צְרוֹר auch durch die Wortforschung empfohlen. Die Wurzel ist צרר „scharf sein“; davon stammt das Subst. צֹר „scharfer, harter Stein“, „Kieselstein“, „Steinmesser“, wozu צְרוֹר eine Deminutivbildung sein könnte (RIEDEL). Vgl. weiter die Parallelen aus den verwandten Sprachen, besonders das assyr. *ṣurru* „Feuerstein“ und das syrisch-paläst. ܨܪ, ܨܘܪ lapillus acutus, silex, s. SCHULTHESS, Lex. syropal., S. 172 mit dem Beleg Job 21_{33}. Wenn MARTI als ursprüngliche Bedeutung von צְרוֹר „Knoten“ annimmt, wovon sich die Bedeutung „Fruchtknoten“, „Getreidekern“ ableiten lasse, so führt er das Wort auf die Wurzel צרר „zusammenbinden“ zurück; aber von „Knoten“ (= „Bündel“) kommt man noch nicht notwendig auf „Fruchtknoten“ und von da aus nicht ohne weiteres auf das fertige „Korn“. Außerdem spricht gegen diese Ableitung die Stelle II Sam 17_{13}, wo man mit „Knoten“ nichts anfängt; ebenso das Zeugnis der Versionen. צרר „scharf sein“ gehört mit dem arab. طُرّ zusammen und steht selbständig neben צרר (arab. صَرّ) „zusammenschnüren“.

Für כְּבָרָה geben TSAquila Symmachus nach S[h] einheitlich עַרבְּלָא, ܥܪܒܠܐ[2], G *λικμός*, V cribrum, AqΣ nach G [86] *κόσκινον*. Dem aramäischen עַרבְּלָא entspricht das arabische Verb غَرْبَلَ, das aus dem Aramäischen ins

[1] Prv 26_8 ist unsicher und noch nicht befriedigend erklärt. Ich vermute, daß צְרוֹר auch hier „Steinchen“ bedeutet, daß אֶבֶן erklärende Randnote dazu sein sollte und daß ein Verb des „Werfens“ dafür ausgefallen ist. S hat für צרור אבן nur das eine Wort ܨܘܦܢ, T hat נקצא דטסא „ein Stück Blech“, V (sicut qui) mittet lapidem.

[2] Aq. Symm. Theodotion auch Ex 27_4 für מִכְבָּר.

Arabische überging; diesem entspricht sprachlich das heutige Subst. *ghirbāl* (*ṙirbāl*). Dagegen ist *κόσκινον* in JSir 27_4 als das Sieb gebraucht, bei dem der Unrat im Sieb zurückbleibt, die Körner durchfallen (*ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία*)[1]. Es ergibt sich also kein einheitliches Bild. Auch die Herkunft des hebräischen כְּבָרָה erlaubt keine zwingenden Folgerungen; כבר bedeutet „flechten", im Neuhebr. nach LEVY „feine Substanzen von sehr groben absondern". Weiter könnte man allerdings auf das neuhebr. כִּרְבֵּל „sieben", „durchs Sieb schütten" hinweisen, das nach LEVY (Neuhebr. Wörterbuch) ein Denominativ mit umgestellten Konsonanten und mit angehängtem ל ist und mit dem latein. *cribrum* in Verbindung steht; das Wort wird freilich von DALMAN, Aram.-neuhebr. Wörterbuch, mit Fragezeichen versehen. Ist das Wort *kirbēl* richtig, so kommt man von selbst auf das heutige Wort *kirbāl*, das die gleiche Reihenfolge der Konsonanten hat. Darnach wäre hebräisches *kebārā* und heutiges *kirbāl* verwandt. AqΣST führen also sprachlich auf *ghirbāl*, *κόσκινον* bei AqΣ führt sachlich auf *kirbal*, כְּבָרָה sprachlich vielleicht auf *kirbāl*.

Das Ergebnis der sprachlichen Untersuchung und der Befragung der Versionen ist demnach, daß die Übersetzung von צְרוֹר mit „Korn" unmöglich, die mit „Steinchen" dagegen sehr wahrscheinlich, ja sicher ist; ferner, daß bei כְּבָרָה die Deutung auf das Sieb Nr. 1 und Nr. 2 mit gleicher Sicherheit behauptet werden kann. Nun werden aber beim *ghirbāl* keine Steinchen, sondern nur ganz feine Abfallteile ausgeschieden, also kann es sich nur um den *kirbāl* handeln. Gegen die Deutung von כְּבָרָה auf *ghirbāl* und die Übersetzung צְרוֹר mit „Korn" muß aber noch der sachliche Einwand erhoben werden, daß dabei das in Am 9_9 gebrauchte Bild nicht klar wäre. Beim Sieben mit dem *ghirbāl* kann nämlich ein Durchfallen von Körnern gar nicht in Frage kommen, weil die Löcher zu eng sind; also wenn der Ausspruch eine Heilsweissagung wäre und das Bild die Bewahrung der Körner besagen sollte und der Verfasser den *ghirbāl* oder ein dem heutigen *ghirbāl* entsprechendes antikes Sieb gemeint hätte, dann hätte er sagen müssen: wie man mit dem Sieb schüttelt und das Korn behalten wird. Eher könnte man bei der Übersetzung צְרוֹר „Korn" an das dritte Sichtungsmittel (*minsef*) denken; aber hier paßt das Wort יִפֹּל gleichfalls nicht,

[1] Richtig sagt SMEND zu JSir 27_4: „gemeint ist das Riemensieb, und zwar das heutzutage *kirbāl-el-ḳamaḥi* genannte". Nicht ganz zutreffend aber vergleicht er dieses Wort *kirbāl* mit dem aram. syr. עַרְבְּלָא, ארבלא, arab. غربال.

denn bei dieser Art handelt es sich nicht um ein „Zur Erde fallen", sondern um ein „Hinausgeschleudertwerden." כְּבָרָה als *kirbāl* dagegen, mit der Übersetzung צְרוֹר „Steinchen", ergibt ein völlig klares Bild: das Sieben mit der כְּבָרָה hat den Zweck, daß, wie es hier heißt, kein Steinchen auf den Boden fällt (wohin die Körner fallen); oder lassen wir den Zweckgedanken zunächst lieber beiseite und sagen: es geht beim Sieben mit der כְּבָרָה so zu, daß kein Steinchen durchfällt.[1]

Endlich muß v. 9b in seinem Zusammenhang betrachtet werden. Liest man v. 9b mit dem Vorhergehenden zusammen, so wird man in 9b einen Heilsspruch erwarten; so fassen ihn die Vertreter der Mehrheit, und MARTI z. B. sagt: „Der Zusammenhang fordert nicht die Darlegung der Durchführung der Strafe im Gericht, sondern die Bewahrung in demselben; kein gutes Korn geht im Exil unter allen Völkern verloren." Verbindet man dagegen die Zeile mit v. 10, so erscheint sie als Gerichtsdrohung. Dann besagen die Verse: „Das Haus Israel wird unter den Völkern geschüttelt, wie man mit dem Sieb schüttelt, ohne daß ein Steinchen auf den Boden fällt; durchs Schwert fallen alle Sünder meines Volkes, die sagen, das Unglück kommt nicht an uns." Das Bild ist dabei sehr klar und wirkungsvoll; beim Sieben mit dem *kirbāl* kommt kein Abfall durch, so werden die leichtsinnigen Israeliten im Völkersieb festgehalten und kommt keiner durch. Der Einwand NOWACKs, daß „die Vernichtung nicht durch das Zurückbehaltenwerden im Sieb und das Nicht-zur-Erde-fallen ausgedrückt werden kann", trifft nicht zu; denn es ist hier nicht von der Vernichtung, sondern von dem Exil und dem dauernden Verbleib im Exil, vor allem aber von der Unmöglichkeit des Entrinnens vor dem Gericht die Rede.

Der Beweisgang, dem wir bei der Auslegung von Am 9_9 nachzugehen haben, ist folgender: צְרוֹר heißt sicher „Steinchen", nicht „Korn"; folglich muß כְּבָרָה das Sieb sein, bei dem die Steinchen nicht durchfallen, der heutige *kirbāl*; folglich haben Bild und Vers in erster Linie den Sinn eines Gerichtswortes.

Daß Amos selbst der Urheber des Bildes gewesen ist, halte ich für durchaus möglich; als Bauer hat er gerne solche Bilder gebraucht und das Bild hat große Kraft. Wie Amos selbst den Spruch formuliert hat, ist nicht ebenso leicht zu sagen. Zu denken gibt, daß in G $^{87.\ 91.\ 97.\ 153.\ 310}$ *τοῖς ἔθνεσι* fehlt und daß in G $^{22.\ 36.\ 51.\ 62.\ 95.\ 147.\ 185.\ 238}$ (luzian. Rezens. u. a.)

[1] Meine Darstellung in m. „Biblischen Altertümern", S. 375 muß ich demnach berichtigen und Am 9_9 (*kebārā*) vor die Belegstelle JSir 27_4 setzen.

ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι hinter *τὸν οἶκον Ἰσραήλ* steht. Daraus möchte man schließen, daß die „Völker" in alten Handschriften, möglicherweise auch im Urtext fehlten; später an den Rand geschrieben und dann in den Text eingetragen, kamen sie in den verschiedenen Handschriften an verschiedene Textstellen. Gehören die גּוֹיִם nicht zum Urtext des Amosspruches und lautete der ursprüngliche Wortlaut so:

„Siehe, ich selbst gebe Befehl und schüttle das Haus Israel,
wie man schüttelt ein Sieb, ohne daß ein Steinchen zu Boden fällt",

dann liegt der Nachdruck auf dem letzten Teil des Vergleichs (לֹא־יִפֹּל צְרוֹר אָרֶץ), und das Bild besagt die Unmöglichkeit des Entrinnens vor dem Gericht, wie Amos in 9_{1-4} die Unmöglichkeit des Entrinnes in gewaltigen Ausdrücken angedroht hat. Gehören die גּוֹיִם zum Urtext des Amosspruches, dann ist das Sieb selbst ein wesentlicher Bestandteil des Vergleichs und neben der Unmöglichkeit des Entrinnens vor dem Gericht ist auch der Modus des Gerichts angekündigt: das Exil und der Verbleib im Exil; keiner kommt durch; das Sieb, d. h. die Völkerwelt, hält die Israeliten fest. Darnach hat Amos hier der prophetischen Gewißheit Ausdruck gegeben, daß das nordisraelitische Volk, das weggeführt und unter die Völker zerstreut wird, nicht mehr zurückkommt, auch nicht mehr in einem Bruchteil. In beiden Fällen hat Amos den Vergleich m. E. im Sinn des völligen Gerichtes gemeint, ähnlich wie er in 9_{1-4} ganz radikal die Auflösung und Vernichtung des Volkes voraussagt.

Mit dieser Deutung des Bildes als reinen Gerichtsbildes unterscheide ich mich auch von HOFFMANN, RIEDEL und PROCKSCH, mit denen ich in der Übersetzung der Wörter übereinstimme. Das Bild des Siebes und des Siebens muß nicht überall, wo es verwendet wird, doppelseitigen Sinn haben (Sichtung = Ausscheidung und Rettung); es konnte leicht nur eine Seite, und zwar die negative Seite benützt werden, vgl. Jes 30_{28} (Bild des „Schwingens") und Lk 22_{31} (der *σατανᾶς* als der „Sichtende"). Auch das gewaltsame „Schütteln" an unserer Stelle spricht für die negative Betrachtung. Möglicherweise gehörte v. 10 noch zum ursprünglichen Amosspruch; aber auch so, bei der Einschränkung des „Hauses Israel" auf die „Sünder meines Volkes", empfiehlt sich die Deutung des Bildes als reinen Gerichtswortes. Erst durch die Einstellung des kraftvollen Amosspruches in den jetzigen Zusammenhang und durch die Verbindung mit v. 8b wurde der Anschein erweckt, als handle es sich um eine Sichtung zum Zwecke der Ausscheidung der Bösen und der Errettung eines wertvollen Kerns.

Durch die sprachliche und sachliche Untersuchung der Wörter und durch die Feststellung des ursprünglichen Sinns des Bildes von Am 9_{9b} gewinnen wir einen bedeutsamen, originellen Spruch aus dem Mund des Propheten, der zu dem Charakter der übrigen Prophetie des Amos vorzüglich stimmt.

[Abgeschlossen den 7. Februar 1919.

Miscellen.

1. Mirjam.

In meiner Schrift „Jahwe und Mose im Licht ägyptischer Parallelen" (2. Ausg., Leiden, Brill 1919) habe ich Mirjam, die Schwester Moses, auf die Göttin Safchit Abu gedeutet, die auf den Denkmälern die gewöhnliche Begleiterin des Thot ist und in dieser Rolle mit der Hathor-Mat (= Zippora) konkurriert. Doch wird noch etwas anderes zu beachten sein. Mit der Safchit Abu nämlich wird die Nephthys zusammengestellt und zu Thot in Beziehung gebracht (BRUGSCH, Rel. u. Myth., S. 733. 739). Diese Nephthys, die auch Aphrodite heißt (PLUT., De Is. et Os. c. 12), steht zu dem äußersten, das Meer berührenden Teil der Erde in Beziehung und ist die Gemahlin von Typhon, d. h. von Set in seiner Auffassung als unfruchtbares Meer (PLUT. c. 38, vgl. 58; BRUGSCH, S. 731). Zugleich führt sie aber als Herrin von Hatsochem das Sistrum, mit dem die typhonischen Störungen ferngehalten werden (BRUGSCH, S. 732. 733; PLUT. c. 63).

Ist Mirjam mit dieser Nephthys (= Safchit Abu) identisch, dann erklärt sich, daß Mirjam in Ex $15_{20\ 21}$ am Meer auftritt und mit der Pauke (= Sistrum) in der Hand über den ins Meer gestürzten Feind triumphiert. Ja es erklärt sich daraus vielleicht überhaupt auch der Name Mirjam. Denn wie die Göttin Mr-śqr diejenige ist, „die das Schweigen liebt", so scheint der Name Mirjam (Mr-jum, hebr. *jam*) nichts anderes zu bedeuten als „die das Meer liebt". Auch dem Aussätzigwerden der Mirjam in Num 12 könnte die Erinnerung daran zugrunde liegen, daß die Ufer des Meeres, besonders zu gewissen Zeiten oder bei gewissen Winden, mit dickem, schneeweißem Schaum bedeckt werden. Und dazu kommt, daß die Rolle, die Mirjam in Ex 2 gegen-

über dem Kind Mose spielt, wesentlich derjenigen der Nephthys als Amme und Wärterin des Kindes Horus (BRUGSCH, S. 737) entspricht.[1]

Amsterdam. D. VÖLTER.

2. Ägyptische Parallele zu Ex 20_7.

Mit Ex 20_7: „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes nicht freventlich aussprechen; denn Jahwe läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen freventlich ausspricht" vergleiche man die Warnung eines Verstorbenen auf einer Stele im Britischen Museum: „Nehmt euch in acht und nennt seinen (des Gottes Ptah) Namen nicht eitel; denn wer seinen Namen falsch ausspricht, den richtet er zugrunde" (vgl. Rec. de travaux etc. II [1880] 110. 111; POERTNER, Die ägypt. Totenstelen usw., S. 65).

Amsterdam. D. VÖLTER.

[1] Anmerkung des Herausgebers. Zu der von VÖLTER gegebenen Erklärung des Namens Mirjam als „die das Meer liebt" ist in diesem Hefte S. 86 die von PAUL HUMBERT vorgeschlagene Ableitung des Namens Meri-baʿal aus dem Ägyptischen zu vergleichen. Der Unterschied ist allerdings zu beachten, daß HUMBERT dem ersten Bestandteil dieser Namen, *mrj*, die Bedeutung „geliebt", nicht „liebend" (wie VÖLTER) gibt. Eine höchst interessante Parallele aus den alten Inschriften im Sinaigebiet bietet der Namen אהבעלת = „von Baʿalat Geliebter", „Geliebter Baʿalats", wenn Lesung *ʾahubbaʿalat* und Übersetzung richtig sind. Vgl. dazu ROB. EISLER, Die ḳenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der XII. bis XVIII. Dynastie. Freiburg i. B. 1919, 32—35.

[Abgeschlossen den 6. August 1920.]

6. 8. 20.

Rahab.

Von Dr. Eduard Hertlein in Heilbronn.

Was ist das an sechs oder sieben Stellen des AT vorkommende und viel besprochene Rahab? Seitdem der hebräische Kanon Gegenstand gelehrter Betrachtung ist, hat diese Frage viele Köpfe und Federn in Bewegung gesetzt und verschiedene Beantwortung gefunden. Sie hat eine ganze Geschichte hinter sich. Aber diese Geschichte bringt an ihrem Ende so wenig Sicherheit und allgemeine Übereinstimmung, als ihr Anfang aufwies. Was sie lehrt, ist hauptsächlich, daß eine unzweideutige Überlieferung aus dem hebräischen Altertum in diesem Punkt nicht besteht oder wenigstens als solche nie allgemein anerkannt worden ist. So schwankt die Auslegung zwischen der Deutung als appellative Bezeichnung für ein Land, Ägypten, und der als Namen eines Wesens aus dem Fabelreich hin und her. Neuerdings hat sich freilich weitaus die Mehrzahl der Forscher dieser zweiten Auffassung zugeneigt. Insbesondere erklärt die „religionsgeschichtliche" Schule die Stellen über R. aus mythologischem Gedankenkreis. Seitdem GUNKEL die Überzeugung ausgesprochen und näher zu begründen versucht hat, daß das fragliche Wesen uns im babylonischen Schöpfungsmythus wiederbegegne (in „Schöpfung und Chaos"[1] 30—40) und die Aussagen, die das AT mit R. in Verbindung bringt, nur als eine besondere Wendung der Sage von der Tiamat anzusehen seien, gilt R. fast allgemein als eine der stärksten Stützen für die Ansicht, daß die israelitische Vorstellungswelt durch altorientalische Mythologie in tiefgehender Weise beeinflußt worden sei. Aber auch Forscher, die man keineswegs als unbedingte Anhänger dieser Auffassung bezeichnen darf, ja sogar als deren Gegner betrachten muß, wollen nicht völlig in Abrede stellen, daß der Hebräer unter R. ein Wesen mythischen Charakters verstanden habe (so E. KÖNIG, STADE, MARTI). So darf GUNKEL — heute sogut wie im Erscheinungsjahr von „Schöpfung und Chaos" (1895) — wenigstens zu einer der einschlägigen Stellen

[1] Dieses Buch ist gemeint, wo in den folgenden Blättern nur GUNKEL nebst einer Seitenzahl genannt wird.

(Hi 26_{12}) feststellen, daß in ihr von allen Exegeten die Anspielung auf einen Mythus angenommen wird (aO. 36).

Aber wenn doch Bedenken vorliegen, die manche von einer vollen Zustimmung zu GUNKELs Annahme über R. überhaupt abhalten und die sogar dazu führten, daß ein Vertreter dieser Schule in Beziehung auf eine der Grundstellen von seinen Meinungsgenossen abweicht (SCHMIDT, Jona 87[1] zu Jes 51_9), so wird schon dadurch die Frage von neuem laut, ob man nicht diese Bedenken auf die wenigen übrigen Grundstellen ausdehnen muß. Die Frage wird um so dringender, als das Wort R. offenbar für die ursprünglichen Leser nichts Mehrdeutiges besessen haben kann, wie ja auch GUNKEL (32. 37 f.) wiederholt darauf verweist, daß überall, wo es gebraucht wird, es sich auf eine allgemein bekannte Sache zu beziehen scheint. So kann denn das Verlangen nicht unterdrückt werden, an diesen Stellen mit der Deutung auf eine einzige Sache, einen Begriff auszukommen. Es soll im folgenden die Probe gemacht werden, ob dieser Forderung Genüge geleistet werden kann.

I. Die Grundstellen über Rahab.

In Betracht kommen dabei die Stellen: Jes 30_7 51_9 f. Ps 89_{10} f. 87_4 Hi 26_{12} f. 9_{13}, in denen R. in der Einzahl auftritt. Ihnen reiht sich eine siebente an, Ps 40_5, wo möglicherweise dasselbe Wort in der Mehrzahl vorkommt.

Eine dieser Stellen ermöglicht eine unmittelbar sichere Wahrnehmung, nämlich Ps 87_4:

> Ich nenne Rahab und Babel unter meinen Bekennern,
> Ja, Philisterland und Tyrus samt Kusch . . .

Hier bezeichnet R. unzweifelhaft ein Volk oder Land, genau so wie das folgende Babel und je die nachfolgenden Namen. Es erscheint also hier als Eigenname eines Landes. Darum haben die LXX und ihr folgend die Vulgata das Wort hier nicht übersetzt, sondern in Transkription wiedergegeben. Das ist aber auch das einzigemal, daß sie mit R. so verfahren sind.

Aus Jes 30_7 — wörtlich übersetzt nach dem MT:

> Und Ägypten — einen Wind und eine Null werden sie helfen; darum habe ich dem gerufen (oder: habe ich dazu den Ausruf geäußert): Rahab, die sind (eigentlich) Stillsitzen . . .

— geht soviel hervor, daß mit R. Ägypten gemeint ist. Es könnte nun scheinen, die einfache Verbindung dieser beiden Stellen ergebe eine feste

Grundlinie, auf der die weitere Untersuchung unserer Frage sich aufbauen müsse. Aber die Lesart der zweiten Stelle wird beanstandet, und die LXX helfen hier nicht sofort aus der Not. Indessen liegt auch abgesehen hievon die Sache keineswegs so einfach. Denn vorausgesetzt, daß R. nicht bloß an den beiden Stellen für Ägypten gebraucht ist, sondern auch sonst gäng und gäbe Bezeichnung für dieses Land gewesen wäre, so könnte dies seinen Grund darin haben, daß ursprünglich eine andere Wesenheit als Ägypten, überhaupt als ein Land oder Reich, nämlich ein Tier oder ein Fabelwesen, das mit Ägypten verglichen wurde, den Namen R. trug und ihn infolge der Häufigkeit dieses Vergleichs dem Nilland leihen mußte. Man weiß ja, daß das „Tier des Schilfs", das Jahwe nach Ps 68_{31} bedrohen soll, ein Volk oder Reich bedeutet, und daß Hesekiel (29_{32}) den Beherrscher Ägyptens (als Vertreter seines Landes) mit einem Tannin (hier tannim), d. h. einem Wasserungetüm verglichen und darum geradezu so benannt hat. Auch stellen namhafte Verfechter der mythologischen Bedeutung von R. nicht in Abrede, daß an Stellen, wo eben diese Bedeutung klar hervortrete, dennoch auch die Beziehung auf Ägypten vorliegt. Vielmehr gibt gerade GUNKEL zu, daß mindestens der Dichter von Jes 51 bei v. 9 f. an Ägypten gedacht hat. GUNKEL sucht nur nach dem Grund dafür, daß hier nicht der gewöhnliche Name dieses Landes genannt ist, und findet ihn darin, daß das ägyptische Reich den Hebräer nach Charakter und Schicksal an ein vorweltliches Wesen erinnert habe, von dem unter dem Namen R. gefabelt worden sei (31). Wir müssen ebenso, wie es GUNKEL unternommen hat, den eigentlichen und ursprünglichen Gegenstand dieser Bezeichnung und den Grund für ihre Anwendung auf Ägypten suchen und dürfen erst, wenn wir beides gefunden haben, uns imstande fühlen, den Gebrauch des Wortes an den verschiedenen Stellen zu verstehen. So müssen wir uns zunächst von Jes 30_{7} und Ps 87_{4} ab- und den übrigen der angeführten Grundstellen zuwenden.

Wir betrachten sie wohl am besten in der Anordnung, die ihnen GUNKEL gegeben hat, nehmen somit diejenigen unter ihnen zuerst vor, die am meisten Bestimmtes über R. auszusagen scheinen. Unter ihnen steht obenan Jes 51_{9} f.:

9 Auf, auf, wappne dich mit Kraft, Jahwes Arm,
Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, unter Geschlechtern grauer Zeiten.
Bist du es nicht, der Rahab niederhieb (oder zerhieb), der den Tannin schändete?

10 Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Flut,
Der die Tiefen des Meeres in gangbaren Weg verwandelte,
Damit die Erlösten hindurchschritten?

Über Text und Sinn von v. 10 kann keinerlei Meinungsverschiedenheit bestehen. Zu v. 9 ist der Übersetzung von דּוֹרוֹת עוֹלָמִים durch RYSSEL (bei KAUTZSCH, D. h. Schr. A. T.s [2]) der Vorzug zu geben und die GUNKELs: „Geschlechter der Urzeit“ nur unter Vorbehalt gutzuheißen, weil durch sie von vornherein die Vorstellung erweckt wird, als handle es sich um einen vorweltlichen Vorgang, und sich so die Vorvermutung bilden kann, daß sich hier gewisse Bestandteile eines Schöpfungs- oder Tiamatmythus erhalten haben. Diese Vorstellung läge ja in dem einfachen עוֹלָם nicht begründet (wie schon allein Jes 58_{12} beweist; vgl. 61_{4} 63_{9}; zu יְמֵי קֶדֶם s. B. DUHM zu Hi 15_{19} und PROCKSCH, Geschichtsbetrachtung . . . bei den vorexilischen Propheten 1902, 13 [1]). Dagegen ist GUNKEL (30 [3]; vgl. auch RYSSEL, aO. Beil. 39) wohl darin beizupflichten, daß in v. 9a מֹחֶצֶת, nicht מַחְצֶבֶת, zu lesen ist, wodurch freilich an Sinn und Übersetzung des Textes nichts Wesentliches geändert wird. Endlich muß man GUNKEL (30 [4]) wohl auch zugestehen, daß in v. 9b übertragen werden muß: „(Jahwe) schändete (den Tannin)“, sei es, daß מְחוֹלֶלֶת beibehalten oder dafür das von GUNKEL allein für möglich gehaltene מְחַלֶּלֶת gelesen wird. Die Bedeutung: „durchbohren“ oder „verwunden“ für חוֹלֵל, Po. von חלל (nur hier, in Hi 26_{13} und — im Passiv, Poal — Jes 53_{5}), kann trotz den alten Übersetzungen im alten Hebräischen nicht nachgewiesen werden. Es ist auch kaum wahrscheinlich, daß חוֹלֵל etwas wesentlich anderes bedeute als חִלֵּל, nämlich: „entweihen, preisgeben, schimpflich behandeln“ (vgl. SELLIN, Stud. z. Entstehung der jüd. Gemeinde I. 258 f.). Es ist sogar der Gedanke nicht abzuweisen, daß es als Denominativ von חָלָל gebildet worden sei. [1] Der Gedanke an eine „Durchbohrung“ eines Drachen ist also durch den Text nicht geboten.

---

[1] Ein Qal חלל = durchbohren ist nicht vorhanden. חַלּוֹן, חָלִיל (Flöte) und מְחִלָּה bezeichnen Kulturerzeugnisse, die samt diesen Ausdrücken dafür den israelitischen Nomaden nicht notwendig von Haus aus bekannt gewesen sein müssen. Sie können daher für das ursprüngliche Idiom nichts beweisen. Es konnte gegen GUNKELS Ansicht, daß חָלָל wie חֹל von חִלֵּל (= preisgeben) abzuleiten sei (33 [3]), nichts Stichhaltiges vorgebracht werden. Sie wird hingegen begünstigt durch die Erwägung, daß man das häufige חָלָל am besten von dem häufigen חלל = preisgeben, entweihen, nicht von dem niemals vorkommenden חלל = durchbohren herleiten dürfte, daß man eine Grundbedeutung sowohl für die חֲלָלָה (Lev 21_{7} sicher abzuleiten von חִלֵּל 19_{29}) wie für חַלְלֵי חֶרֶב finden sollte, und weiter durch die Tatsache, daß bei Hesekiel חַלְלֵי חֶרֶב mit מְחֹלְלֵי ח׳ wechseln kann

Aber was meint Deuterojesaja mit R. und dessen Tötung, die in v. 9 unter allen Umständen ausgedrückt werden soll? Wenn wir, wie schon als rätlich erkannt, von Ps 87 und Jes 30 vorerst keinen bindenden Hinweis erwarten wollen, so müssen wir die nötige Auskunft allein aus dem Zusammenhang der vorliegenden Verse zu gewinnen suchen. Gewährt sie v. 9 nicht, so haben wir uns an den folgenden Vers zu wenden. Die Tat Jahwes, durch die das Meer trocken gelegt wurde, so daß „Losgekaufte“ (dasselbe Wort wie in Ex 15_5!) einen Weg hindurchfanden, kann selbstverständlich bloß diejenige sein, mit der dieser Gott seinem Volk den Durchzug durchs Schilfmeer ermöglichte. Dies gibt auch GUNKEL zu. Er macht selbst darauf aufmerksam, daß auch in Jes 43_{16}, also von demselben Verfasser, auf diese Begebenheit deutlich hingewiesen wird. Und zwar als auf ein „Vorbild der kommenden Rettung“. Denn die beiden in Rede stehenden Verse gehören auch nach GUNKEL zum Zusammenhang eines „heißen Gebetes, das die Machttaten Jahwes, die er einst . . . getan hat, wiederum zu Israels Befreiung herbeiwünscht“ (31). Der Prophet hatte auch, wie nie ein anderer vor ihm, alle Veranlassung, an die einstige Befreiung seines Volkes vom Joch Ägyptens zu erinnern. Denn er sah sich mit seinen Stammesgenossen in ähnlicher Lage wie ihre Urväter in Ägypten: in einem fremden Lande, aus dem sie sich lebhaft wegsehnten. Darum gedenkt er auch in 46_9 f. des Wunders am Roten Meere (vgl. MARTI zu 43_{18} Kurz. Hand-Comm. 297) und sind überhaupt die Beziehungen auf den Exodus im Deuterojesaja ziemlich zahlreich (44_{27} 48_{21} 50_2 52_{12}; vgl. HÖLSCHER, Die Propheten, 322).

Ist also in v. 10 des Zuges durchs Schilfmeer gedacht, so kann wohl das Geschehnis, auf das v. 9 anspielt, zu derselben gesamten geschichtlichen Erinnerung gehören. Somit könnte v. 9 wohl den Untergang der ägyptischen Streitmacht andeuten, von dem in Ex 14 f. die Rede ist. Das trifft aufs genaueste damit zusammen, daß in Jes 30_7 und demzufolge

(32_{26}), einer Form, die für Leser und Hörer kaum eine andere Bedeutung haben konnte als מְחֻלָּל in 36_{23} (hier = entweiht). Anderer Ansicht sind freilich F. BUHL, Gesenius Wörterb.; E. KÖNIG, Wörterb.; BUDDE, z. Hi 26_{13}; GIESEBRECHT, Gött. G. A. (1895) 593; STÄRK, Zeitschr. f. w. Th. (1896) 324. Übrigens hat man schon früher in חָלָל nicht bloß den Begriff des im Kriege Gefallenen, sondern des Ohnmächtigen, ohne Mühe Bewältigten gefunden (KIMCHI, GEIGER, HENGSTENBERG; s. HUPFELD z. Ps 89_{11}). — Leider zieht GUNKEL aus seiner Feststellung, daß חוֹלֵל und dgl. nicht „durchbohren“, also auch nicht „töten“ bedeutet, bei der Auslegung von Jes 53_5 nicht die entsprechende Folgerung: er würde sonst nicht so leicht von einem „gestorbenen“ Knecht Jahwes reden können (R. G. G. III. 1540 ff.).

in Ps 87_4 R. als Name für Ägypten angewendet ist. Eine weitere Bedeutung, die mit dem Wort verbunden worden wäre und die man etwa als die ursprünglichere ansprechen könnte, würde sich aus Jes 51_9 f. nicht ergeben. Damit stünde nicht in Widerspruch, daß in v. 9bβ Ägypten (oder dessen Vertreter, der Pharao) nach dem Beispiel Hesekiels (29_3 ff., 32_2 ff.) auch Tannin genannt wird. So ergäbe sich aus unserer Stelle keinerlei Nachweis, daß mit R. in letzter Linie ein Tier oder ein dämonischer Unhold gemeint wäre.

Aber GUNKEL und B. DUHM lassen diese Schlüsse nicht gelten. Beide sind darin miteinander einverstanden, daß wenigstens v. 10a nicht die Austrocknung des Schilfmeers, sondern nur der Wasser des „großen Ozeans" bedeuten könne (31 f.; B. DUHM, Handkomm.[2] z. Jes 51_9 f. S. 347). GUNKEL meint (32): „תְּהוֹם רַבָּה ist das Urmeer unter der Erde", unter Berufung auf Gen 7_{11} Ps 37_7 und Am 7_4. Also müsse von einer kosmischen Tat Jahwes, wie sie im Schöpfungsmythus erzählt wurde, die Rede sein. DUHM (aO.) sagt: „In v. 10a kann ת׳ ר׳ doch nicht das seichte Schilfmeer sein; es ist vielmehr dasselbe תְּהוֹם, das in Gen 1 erwähnt wurde, das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers" — Rahabs — „von der Erde auftrocknen ließ." So gewinnt GUNKEL aus Jes 51_9 f. eine Grundlage für eine „Variante zum Schöpfungsmythus" und DUHM einen „interessanten Beitrag zur Vorgeschichte" von Gen 1.

B. DUHM setzt allerdings seine Ausführungen folgendermaßen fort: „Erst im letzten Langvers 10b wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen." „Nicht gerade unpassend", fügt er noch hinzu. Aber es wäre, vorausgesetzt, daß v. 10a und b zusammengehören, doch höchst merkwürdig, wenn in v. 10a von kosmischer Tätigkeit Gottes am Welt- oder Urmeer die Rede wäre und dann im zweiten Halbvers, 10b, rasch auf einen späteren, geschichtlichen Vorgang abgesprungen würde, nachdem vorher in v. 9 mindestens zwei Distichen einem Akt aus der Schöpfung gewidmet waren. Die inhaltliche Schwierigkeit weiß MARTI zu einem Teil damit zu heben, daß sie um so geringer erscheine, als ja R. — auch nach ihm ein Chaosungeheuer — das Emblem für Ägypten gewesen sei (z. Jes 51_{9-11}, Kurz. Hand-Comm. 338 f.). Aber B. DUHM will hier auch nicht einmal diesem Gedanken, überhaupt keiner Beziehung unserer Stelle auf Ägypten, Raum geben. So bleibt für ihn die formale Härte bestehen, daß der Parallelismus zwischen v. 9 (jedenfalls dessen zwei letzten Distichen) und v. 10 (nach herkömmlichem Text und dessen Einteilung ebenfalls zwei Distichen) gestört

erschiene, indem erst v. 10 b, nicht schon 10 a einen neuen Gedanken brächte oder wenigstens anregte oder vorbereitete. Darum neigt B. DUHM dazu, v. 10 b als späteren Zusatz zu streichen. „Wahrscheinlich" stamme dieses Glied „nicht von dem Verfasser selber, sondern von derselben Hand, die auch sonst dieses Kapitel mit Zusätzen beschenkte." So verfiele dieser Vers demselben Urteil wie v. 11, den DUHM „weder metrisch noch inhaltlich unterzubringen" weiß und den auch GUNKEL (31^1), übrigens auch schon DILLMANN (Komm. z. Jes [5] 445) als bloße Verdoppelung von 35_{10} erklärt. Auch MARTI gewinnt „immerhin den Eindruck", es möchte v. 10 b nicht von Deuterojesaja selber herrühren.

Es scheint also in der Tat die Deutung, die R. auch in diesem Zusammenhange bloß als ein überweltliches Wesen verstehen will, zu einem Eingriff in den Text zu nötigen. Dieser Eingriff müßte an einer Stelle erfolgen, wo er eine spürbare Lücke hinterließe: hinter einem Distichon, das nach einem zweiten zu rufen scheint, um sich dadurch zur Strophe zu ergänzen. Ein solches Ergebnis wird denjenigen wenig befriedigen, der bei der Textkritik das schärfste Messer ganz für die äußersten Notfälle zurücklegen möchte. Ehe man sich zu seiner Anwendung entschließt, sollte man lieber die Voraussetzungen nochmals prüfen, die zu solchen Schritten führen. GUNKEL verzichtet hier auf die Annahme eines Einschubs und will nur v. 11 — mit DILLMANN u. a. — entfernen. Er kann so verfahren, weil er, wie schon gesagt, eine innere, inhaltliche Verbindung zwischen v. 10 b und 9 annimmt, weshalb auch MARTI ohne DUHMs Kritik an v. 10 b auszukommen vermag. Man bedenke noch, daß — im Gegensatz zu DUHM — BUDDE (Jahrg. 1891 dieser Zeitschr. 238) die (zwei) „Verse" von 10 a und b für metrisch „tadellos" erklärt.

Billigt man nun GUNKELs Zurückhaltung, hält also mit ihm und vielen anderen Erklärern daran fest, daß in v. 10 b der Prophet vom Durchzug durchs Schilfmeer sprechen will, so ergibt sich als Sinn von 10 a wohl im wesentlichen ein gleicher oder ähnlicher Inhalt wie für 10 b: nur daß nach 10 a der Meeresgrund trockengelegt, nach 10 b aber wie ein Weg begangen wurde. So würde sich eine schöne Parallelität zwischen 10 a und 10 b herausstellen. Der parallelismus membrorum ist ja keinesfalls bloß „synonymer" oder gar „identischer" Art (s. KÖNIG, Rhythmik 12). Die beiden Distichen von v. 10 schlössen sich so zu einer Strophe zusammen.

Aber die „Wasser der großen Flut" (מֵי תְהוֹם רַבָּה) sollen ja kosmische Bedeutung haben (GUNKEL, DUHM, MARTI u. a.). — Es ist aber

nicht unbestreitbar und auch tatsächlich nicht unbestritten, daß mit תְּהוֹם nur derjenige Sinn zu verbinden sei, der jetzt hinter dieser Bezeichnung gewöhnlich gesucht wird (vgl. HOLZINGER, z. Gen 1, Kurz. Hand-Comm. 4): des großen „Ozeans" oder des „Urmeers unter der Erde". Diese Bedeutung kann das Wort, abgesehen von Gen 1_{2}, gewiß in Gen 7_{11} besitzen, wo die Vorstellung zum Ausdruck kommt, daß tief unten im Erdreich sich Wasser befindet, wohl weil die Erde auf dem Meere ruht. Zweifelhaft ist es aber in Am 7_{4}, soweit man dort auf sicherem Text fußen kann; ja es ist sogar unwahrscheinlich. Denn daß der „Anteil" Jahwes, d. h. das Volk Israel, in Gegensatz treten sollte zu dem „Urmeer" oder dem ganzen Ozean, ist schwerlich anzunehmen. In Ps 36_{7} genügt vollkommen die Bedeutung: Meer. Übrigens kann vom hebräischen wohl sogut wie vom modernen Denken jeder Meeres teil, sofern er mit dem großen Weltmeer zusammenhängt, als ein Stück hievon betrachtet und demgemäß als „die See" bezeichnet werden. DUHMs Einwand, daß das Schilfmeer hiezu zu seicht sei, hätte nur dann seine Berechtigung, wenn man von dem Judäer Deuterojesaja eine zutreffende Vorstellung von der tatsächlichen Tiefe dieses Gewässers verlangen und ihm die Anwendung jeglicher poetischen Hyperbel verbieten dürfte. Schon BUDDE hat übrigens gegen DUHM mit Recht betont, daß man bei dem „unschuldigen" תְּהוֹם nicht jedesmal an das „Urmeer" u. dgl. denken sollte (z. Hi 40, Handkomm. 243 f.). Aber weshalb nimmt GUNKEL nur auf die drei angeführten Stellen Bezug? Das Wort kommt als Plural in Poesie häufig genug vor (Ps 33_{7} 71_{20} 77_{17} 78_{15} 106_{9} 107_{26} 135_{6} 148_{7} Jes 63_{13}) und bedeutet hier einfach Wasser(fluten). Indessen wollen diese Hinweise wenig besagen gegenüber einer Tatsache, die GUNKELs Ansicht über die Bedeutung von תְּהוֹם auch an der vorliegenden Stelle völlig entkräftet. Da nämlich, wo der glückliche Übergang über das nördliche Ende des Roten Meeres am ausführlichsten besungen wird, in Ex 15, heißen diese Gewässer תְּהֹמוֹת. Sogar zweimal: in v. 5, wo sie die Ägypter zudecken, und in v. 8, wo sie auf dem Meeresboden wie ein fester Stoff aufgehäuft stehen und gleichsam einen Wall zur Seite der Durchziehenden bilden (vgl. Ex $14_{29\,b}$). Konnte der Plural für das Wasser des kleinen Meeresteils gebraucht werden, so auch תְּהוֹם רַבָּה. Diese Ausdrucksweise kommt ja dem Plural begrifflich vollkommen gleich (GESEN.-KAUTZSCH, Gramm.[28] § $124_{1\,a\,b}$). HOLZINGER (z. Ex 15_{5}, Kurz. Hand-Comm. 49), der ebenfalls jenen engen Begriff von תְּהוֹם als den ursprünglichen ansieht, weist wiederholt auf die späte Entstehungs-

zeit des „Liedes Moses“ hin (zu v. 2^a 4_{5b} usf.), an der allerdings schon angesichts der geschichtlichen Anspielungen in v. 13 nicht zu zweifeln ist, und versucht so, die „gründliche Verflüchtigung der ursprünglichen Bedeutung“ von תְּהוֹם erklärlich zu machen. Aber die Dichtung des Deuterojesaja ist doch ebenfalls erst dem Ende des Exils zuzuweisen. Wir haben also kein Recht, für מֵי תְּהוֹם רַבָּה in Jes 51 eine andere Bedeutung anzunehmen als für תְּהֹמֹת in Ex 15.

Hingegen ist aus dem Vorkommen dieses תְּהֹמֹת sowohl in Ex 15 als auch an anderen Stellen hebräischer Dichtungen, die unzweifelhaft Jahwes Tat am Roten Meer feiern (Ps 106_9 78_{15} [135_6] Jes 63_{13}), der Schluß zu ziehen, daß, wo sich hebräisches Singen und Sagen mit diesem Wunder beschäftigte, es gerne jenes gewichtige Wort wählte, wie es auch leicht einen anderen starken Ausdruck für die von Jahwe bewegten Wassermassen (מַיִם עַזִּים Neh 9_{11}) verwendete.

Folglich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß Jes 51_{10} nur an das Ereignis vom Schilfmeer mahnen will.

So wäre also die Vernichtung Rahabs in v. 9^b die der Ägypter. Sollte der Einwand erhoben werden, daß dann von einer „Zerschmetterung“ (מָחַץ) dieses Volkes nicht die Rede sein könnte, weil es ja nach israelitischer Erinnerung in die Meeresfluten gejagt und ertränkt worden sei, so wäre dagegen auf Ex 15_{6b} zu verweisen, wo jenes Gottesgericht ebenfalls mit den Worten geschildert wird: „Deine Rechte zerschmetterte (תִּרְעַץ) den Feind.“ Auf dasselbe Ereignis, wenn auch auf einen anderen Akt der Tragödie als die Tötung Pharaos samt seinem Heer, würde sich dann beziehen, was nach v. $9^{b\beta}$ an dem „Tannin“ getan worden ist, ein Ausdruck, mit dem ja ebenfalls Ägypten bezeichnet werden kann (s. ob.).

Es findet sich also zum mindesten kein Hindernis für die Annahme, zu der wir uns nach der bisherigen Betrachtung von Jes 51_9 f. gedrängt sehen, daß nämlich auch hier Rahab = Ägypten.

Indessen setzt auch GUNKEL v. 9 in enge Verbindung mit v. 10, in noch engere sogar, als von uns im Vorstehenden geschehen ist. Er folgt dabei nur anderen Voraussetzungen. Er erklärt: „Was dieses Ungeheuer“ — Rahab — „sei, ist aus den Parallelen deutlich. Rahabs Zerschmetterung ist[1] die Austrocknung der Wasser des großen Ozeans“ (32). Hiernach würden v. 10 und 9^b eines und dasselbe meinen und verhielte sich v. 10 zum vorangehenden völlig wie die Deutung eines Mythus zu diesem selber: es wäre, was vorher in mythischem Gewande dargestellt

[1] Vom Verfasser dieses Aufsatzes unterstrichen.

war, kurz darauf in seinem eigentlichen Sinn, also unmythisch wiederholt. Ist das denkbar, insbesondere bei einem Dichter? Es wäre ein Beispiel für Behandlung des Mythus, wie sie sonst nur gelehrter Bildung zugetraut werden dürfte. Wenn wirklich, wie die Anhänger GUNKELs und die Panbabylonisten glauben, im hebräischen Altertum echte Naturmythen im Schwang waren, so war das kaum anders möglich als unter naivem Verhalten zum Mythus, d. h.: man hätte wohl den Mythus für Wahrheit genommen, nicht für Dichtung, hinter der sich ein geheimer Sinn verberge. GUNKEL selber besteht darauf, daß „das Bild von Rahabs Zerschmetterung nicht als eine deutliche, vom Dichter erfundene Allegorie begriffen werden kann". Man muß ihm darin durchaus beistimmen und diesen seinen Satz nur noch dahin ergänzen, daß der Dichter in dem Mythus kein der Deutung fähiges oder bedürftiges Bild gesehen haben könne. Der gedeutete Mythus ist ja schon Allegorie. So ist es denn recht unwahrscheinlich, daß Deuterojesaja in der Erlegung Rahabs ein Sinnbild für die Zurückdrängung des Wassers in der Schöpfungszeit gefunden habe. Allerdings müßte zugegeben werden, daß ein Dichter die Austrocknung des Urmeers als Folge des Untergangs des „Chaostiers" ansehen konnte, etwa weil ihm dies von dem Mythus, den er nach GUNKEL hier zitiert hätte, so vorgezeichnet war. Dann handelte v. 9 b von der Ursache, v. 10 von der Wirkung einer und derselben Handlung. So würden beide Verse dieselbe (mythische) Erzählung, aber je verschiedene Zeitpunkte daraus vorführen, und man hätte es hier (nach LOWTHs bekanntem Ausdruck) nicht mit synonymem, sondern mit synthetischem Parallelismus zu tun.

Aber damit wäre die Meinung, daß v. 10 a genau dasselbe besage wie v. 9, aufgegeben. Das bedeutet eine starke Annäherung an die Auffassung, daß die beiden kleinen Abschnitte nicht in tautologischem Verhältnis zueinander stehen, auf Grund deren wir das oben aufgestellte Ergebnis über R. in Jes 51 gewannen.

Sollte es nun damit seine Richtigkeit haben, also zunächst auch in dieser Stelle der — volkstümliche oder prophetische — Name für Ägypten in Jes 30_7 wiedergefunden sein, so sehen wir uns doch jetzt der Behauptung gegenüber, daß dieses Land so hieß nach einem Ungetüm, das als Symbol oder Emblem Ägyptens galt. Sie soll gerade aus unserer Stelle deutlich hervorgehen. (R. stehe ja hier in sichtlicher Parallele zu dem Tannin, der nach v. 9 b β geschändet wurde und der jedenfalls zunächst und im eigentlichen Sinn ein Tier ist.)

Der Bau des v. 9 scheint sie zu begünstigen. Denn hier heben sich zunächst zwei Glieder als dem Sinn nach einander entsprechend heraus: (1.) Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, (2.) unter den Geschlechtern grauer Zeiten! Sie bilden für sich ein Ganzes neben den beiden folgenden: (1.) Bist du es nicht, der R. niederhieb, (2.) der den Tannin schändete? Das erste Gliederpaar (Distichon) erinnert an die alte Zeit, das zweite an ein Geschehnis daraus. So scheidet GUNKEL, so auch BUDDE (Jahrg. 1891 d. Zeitschr. 238), der den ganzen v. 9 in drei „Verse" (im metrischen Sinn) teilt, so daß 9a zwei, 9b einen Vers bildet. V. 9b enthält also wahrscheinlich im wesentlichen einen Gedanken, und seine beiden Glieder sind einander parallel wie die des vorhergehenden Distichons. Hienach können wohl die Worte המחצ(ב)ת ר' und מחוללת ת' einander Ähnliches oder Gleiches bedeuten.

Daraus könnte man nun schließen, daß R. und Tannin, beide in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinn genommen, ähnliche oder gleiche Wesen bezeichneten. Aber das wäre ein Fehlschluß. Denn wiederum darf man nicht erwarten, daß die beiden Glieder von v. 9b genau eine und dieselbe Vorstellung ausdrücken. Sie müssen vor allem nicht notwendig einem und demselben Augenblick der gesamten Handlung gelten, die der Dichter hier ins Auge gefaßt haben mag.

Dies ist freilich auch nicht die Meinung GUNKELs, der sogar für möglich hält, unter R. und unter dem Tannin in v. 9b verschiedene Wesen zu verstehen. Für diesen Fall müßten ja auch die Vornahmen Jahwes an ihnen als zwei besondere auseinandergehalten werden (32).

Will man sie aber, wenn auch nur im wesentlichen, als eine einzige ansehen, dann wäre mit R. in Jes 51_9 dasselbe gemeint wie mit Tannin. Dann wäre sowohl in 9bα als auch in β die Katastrophe des Heeres des Pharao angedeutet. Dies wäre zu folgern. Aber nicht mehr.

Es folgt nicht, daß R. und Tannin auch sonst — d. h. außer Jes 51_9 — immer und von Haus aus gleiche oder ähnliche Wesen bedeuten. Was unsere Stelle bezeugen kann, ist nur dies, daß Ägypten sowohl R. genannt als auch mit einem Tannin verglichen und demgemäß als Tannin bezeichnet werden konnte. Es wäre viel zu weit gegangen, wenn man glauben wollte, daß R. und Tannin jederzeit miteinander vertauscht werden konnten, auch wo beides nicht auf Ägypten angewendet wurde, oder daß das eine den Oberbegriff des anderen darstellte. Ein Beispiel für viele möge dies verdeutlichen. Die Türkei heißt bald die Hohe Pforte, bald der Halbmond. Daraus folgt nicht,

daß der halbe Mond jemals Pforte oder eine Pforte ein halber Mond genannt wurde. So kann auch in Jes 51_9 Ägypten im einen Stichos die eine, im zweiten eine andere Bezeichnung führen, ohne daß daraus die Gleichheit oder Ähnlichkeit der Sachen folgt, denen diese Bezeichnungen ursprünglich eignen. Es ist überdies möglich, daß der Prophet bei R. an das Volk von Ägypten, bei Tannin aber an dessen König, der nach hebräischer Überlieferung (im PC) im Schilfmeer umgekommen ist (Ex $14_{10\ 17}$ f.), gedacht hat, wie ja in Hes 29 und 32 vorzugsweise der Pharao mit dem Tannin verglichen ist. Damit wäre auch die Frage, die sich GUNKEL aufdrängte, „wie denn hier der Untergang Pharaos als die Vertilgung eines großen Ungeheuers geschildert werden könne" (31), beantwortet, ohne daß man zu seiner Annahme greifen müßte, daß hier an einen babylonisch-hebräischen Mythus gedacht sei. Dagegen darf man mit ihm völlig darin übereinstimmen, daß, wie er in demselben Zusammenhang bemerkt (32), solche Bilder auf Tradition beruhen. Freilich ist damit noch nicht ausgemacht, ob diese Überlieferung auf einen älteren Urheber als Hesekiel zurückreiche, geschweige denn, inwieweit dies der Fall sei. R. und Tannin können also ursprünglich zwei wesensverschiedene Begriffe zur Anschauung bringen und doch beide nebeneinander eine und dieselbe Sache bezeichnen. Sie können in die Beziehung zueinander gesetzt werden, daß man untersucht, ob nicht aus dem Vergleich Ägyptens mit einem bösartigen Tier seine Bezeichnung mit dem hebräischen Wort R. begreiflich gemacht werden könnte.

So scheint von neuem jeder Grund zu verschwinden, R. aus der Mythologie herzuleiten.

Nun meint aber B. DUHM, es müßte in Jes 51_9 f. eine kosmogonische Sage verwendet sein, darum, weil der Dichter „unerträglich gekünstelt gesprochen" hätte, falls ihm Ägyptens Untergang im Schilfmeer vorschwebte. „Viel Größeres" als diese Wundertat müsse er vor Augen gehabt haben: er stelle „die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in Trümmer geschlagen ist".

Allerdings hat Deuterojesaja — darin muß man DUHM beistimmen — etwas ganz Großartiges im Auge, etwas viel Größeres, als der Durchzug durchs Schilfmeer bedeutete. Es ist dies der Gegenstand und das Ziel seiner Verkündigung: der Fall Babels und die völlige Wiederherstellung des Volkes Israel. Dieses Neue stellt ihm alles Alte in den

Schatten. Es scheint ihm selbst jenes glänzende Wunder aus den Anfängen der Geschichte seines Volkes noch an Glanz zu übertreffen. Der Prophet spricht das in 43_{16-19} in klaren Worten aus. Er fordert geradezu dazu auf, jenes Alte neben dem bevorstehenden Neuen nicht mehr in einem Atem zu nennen. Aber das schließt nicht aus, daß der Prophet ebenso wie andere Fromme keinen bedeutenderen früheren Machterweis Jahwes an Israel kennt als jenen, wodurch die Wegführung aus Ägypten zu einer vollendeten Tatsache wurde. Das kann schon allein Ps 106_{8-11} lehren. Die Rettungstat am Schilfmeer dient dazu, daß man Jahwes Macht erkennt (v. 8); sie allein genügt, daß die Israeliten „glauben an seine Worte" (v. 11). Vgl. außerdem Jos 2_{10} und Neh 9_9 ff. Eine wesentlich andere Auffassung darf man auch dem Deuterojesaja nicht zutrauen. Es steht ja auch mit seiner Aufforderung in 43_{18} nicht in unlösbarem Widerspruch, daß er bald darauf (46_9) ermahnt, „an das Frühere von Urzeiten her" zu denken (s. MARTI z. d. St., Kurz. Hand-Comm. 297). Dieses Frühere ist ja deutlich dasselbe wie das in 43_{16} Berührte[1]. Im Gegenteil tritt dadurch eben das Neue, das der Prophet weissagt, in das herrlichste Licht, daß er sich alles früher Dagewesene, auch jenes große Wunder, von ihm überboten denkt. Der Forderung, die B. DUHM an den Text stellt, wonach hier nur auf etwas unermeßlich Hohes hingewiesen werden durfte, geschieht also gerade bei unserer Auslegung völlig Genüge.

Was lag übrigens dem Propheten der babylonischen Diaspora und deren Gedankenkreis näher: die Berufung auf eine außerordentliche Tat Jahwes in der Geschichte Israels oder auf eine solche, die vor dem Beginn der Welt läge? Die Erinnerung an die Bedrängnis Israels bei seinem Auszug aus Ägypten und die ganz unerwartete Erlösung daraus oder die an ein vor- oder überweltliches Ungeheuer, das — man weiß nicht, wem — mit irgendwelchem Unheil gedroht hätte und nach hebräischer Vorstellung in seiner Auflehnung gegen Jahwe selbstverständlich rasch hätte unterliegen müssen?

„Die Verbindung Jahwes und Israels hat den Charakter einer geschichtlichen Religion, nicht den einer Naturreligion", sagt auch HOLZINGER zu Ex 15_{21} (Kurz. Hand-Comm. 52). Für die beteiligten Stämme wurde das Ereignis am Schilfmeer „von grundlegender Bedeutung: sie haben darin eine Probe der Macht Jahwes, des Sinaigottes,

[1] Man beachte auch, daß in 46_9 die einzigartige Macht Jahwes gerühmt wird, die in Ex 15_{11} auf seine Großtat gegründet ist.

gesehen, in dessen Macht sie sich gestellt hatten" (ebd. 51). Diese „grundlegende Bedeutung" hat es in Israels Erinnerung stets gehabt. „Die engere Verbindung von Jahwe und Israel und der historische Charakter der Religion Israels ruht darauf" (ebd.)[1]. So äußert sich ein Exeget, der gegen die mythologische Erklärung von R. nichts einzuwenden hat. Jenes Urteil sollte freilich wenigstens an unserer Stelle von dieser Auffassung abhalten (vgl. auch E. KÖNIG, Gesch. der altt. Rel. Kap. $6_{4,7}$ u. a. m.).

Welche Bedeutung das Geschichtswunder vom Schilfmeer im hebräischen Denken besaß, beweist der Umstand, daß sich die alttestamentlichen Schriftsteller nicht gar selten darauf berufen (Ps 78_{12} f. 106_{7-11} Jes 2_{10} Neh 9_{9-11} Jes 10_{26} 63_{13}).

Daß der (tote) Tannin von Jahwe der Schändung preisgegeben worden sei, kann bei unserer Deutung recht gut erklärt werden. Denn wie wir aus Ex 14_{30} erfahren, erzählte man sich, die ertrunkenen Ägypter seien am Rande des Meeres entlang dagelegen. Man male sich das Bild solcher unbestatteten Leichen und ihres notwendigen Schicksals nur ein wenig näher aus, und man wird kaum finden, daß der Prophet übertrieben habe, wenn er seinem Gott die schrecklichste Bestrafung der Ägypter auch noch im Tode nachsagte (vgl. Jer 25_{33}). Möglicherweise aber hat man, wie oben schon bemerkt, bei dem Tannin an den Pharao allein zu denken. Wir haben auch schon GUNKEL darin beigepflichtet, daß Deutorojesaja unter R. und dem „Drachen" zwei „Wesen" gemeint haben könnte (32). Sie wären: Ägypten und sein Herrscher. Dagegen kann ein „eigentümliches Schillern" dieser Stelle, das GUNKEL vom mythologistischen Standort aus sieht, wobei „R. zuerst R. und dann ein Bild für Ägypten" wäre, bei unserer Betrachtungsweise nicht wahrgenommen werden.

Wir kommen so in der Auslegung dieser Stelle in der Hauptsache überein mit dem Prophetentargum, der ebenfalls v. 9b auf den Untergang des Pharao und seiner Diener, „die mächtig waren wie der Tannin", deutet. Wir können zugleich auch begreifen, weshalb sich H. SCHMIDT bei Jes 51_{9} f. der GUNKELschen Erklärung nicht anschließt (s. ob. S. 114).

Die zweite Stelle, die nach GUNKEL über die mythische Natur des R. genannten Wesens Aufschluß geben würde, ist Ps 89_{10} ff. Sie lautet übersetzt:

[1] Der Sperrdruck rührt auch hier von mir her. D. Verf.

(10) Du herrschest über den Übermut des Meeres;
Wenn sich seine Wellen erheben, du stillst sie.

(11) Du hast Rahab geschändet wie eine (preisgegebene) Feindesleiche.
Mit deinem starken Arm hast du deine Feinde zerstreut.

(12) Dein ist der Himmel, dein auch die Erde.
Den Erdkreis und was darin ist, du hast sie gegründet . . .

Es ist überflüssig, eine Entscheidung darüber herbeizuführen, wie בְּשׂוֹא übersetzt, ob ihm נָשָׂא oder שׁאה zu Grund gelegt werden müsse (33[2]). Sie würde am Sinn nichts ändern. Dagegen wird man auch hier wieder nicht umhin können, GUNKEL Recht zu geben mit seiner Übertragung von דִּכִּאתָ כֶחָלָל oder wenigstens seiner Begründung dafür. Er übersetzt: „du hast geschändet wie ein Aas R.“, sachlich gewiß richtig. Auf BÄTHGENs Verdeutschung (z. d. St. Komm. 277): „Du hast R. wie einen Durchbohrten zermalmt“ stellt GUNKEL an ihn die Frage: „Wie zermalmt man einen Durchbohrten?“, und diese Frage ist wahrhaftig ganz am Platze. Das Verbum דכא muß hier wie auch sonst die schmachvolle Behandlung, insbesondere die Mißhandlung des gefallenen Feindes bedeuten (Klagel. 3_{34} Ps 143_3; GUNKEL 31[4] 33[3]). Der חָלָל ist die preisgegebene Feindesleiche, also zum Vergleich (כֶּחָלָל) mit einem noch im Tod schrecklich zugerichteten Gegner durchaus geeignet. Jahwe tut also nach dieser Stelle an R. etwas Ähnliches wie in Jes 51_9 an dem als Tannin bezeichneten Widersacher, etwas, was dort mit מְחוֹלֶלֶת ausgedrückt ist.

Wollen wir benützen, was sich aus den beiden zu allererst ins Auge gefaßten Stellen ergibt und auch durch die nähere Betrachtung von Jes 51_9f. nicht erschüttert, sondern vielmehr bestätigt worden ist, so denken wir auch bei Ps 89_{10}f. zunächst an Ägypten und seine Niederlage am Roten Meer. Denn v. 10 erinnert an das Meer, das sich damals Jahwe und seiner Absicht mit dem Volke entgegenzustellen schien, dessen Widerstand aber von dem Gott alsbald gebrochen wurde. Der Vers gibt also das in Ex 15_8 Dargestellte wieder und unterscheidet sich davon nur durch Personifizierung des Meeres. Ps $89_{11\,a}$ gedenkt wie Jes $51_{9\,b}$ des grausen Geschicks der toten Ägypter mit synonymem und sogar stammverwandtem Ausdruck und hat ebenso wie jene Stelle seine Parallele in Ex 14_{30}. Nach v. 11 b zerstreut Jahwe die Feinde Israels, die zugleich seine Feinde sind (ganz wie in Ex 15_6); so bringt auch nach Ex 14_{24} f. der Gott das ägyptische Heer in Verwirrung (וַיָּהָם), so daß es an Flucht

denkt. In Ex 15_{11} wird die unvergleichliche Gottmacht Jahwes vor allen anderen Göttern auf die dort gepriesene Tat gegründet. Nicht in unmittelbarer Berührung, aber doch in naher Nachbarschaft steht beides zusammen in Ps 89 (v. 7 u. 10 f.). In Ex 15 wird (am Schluß) die Herrschaft Jahwes aus jenem Erweis seiner Kraft gefolgert, in Ps 89 an das Andenken daran (v. 10 f.) der Gedanke an seine Gewalt über Himmel und Erde angeschlossen (v. 11 ff.). Mit dem Zusammenhang dieses Gedichtes scheint also die Erinnerung an den wunderreichen Auszug wohl übereinzukommen. Der Psalm besingt ja auch, laut v. 1, die Gnadenerweise Jahwes an Israel.

Aber GUNKEL bestreitet ja gerade, daß dies der Fall sei, und hält es deswegen für unerlaubt, hier an das Rote Meer und die Ägypter zu denken. „Da in diesem Psalm der Zusammenhang mit der Schöpfung (v. 12 f.) deutlich angezeigt ist, so ist hier die Beziehung auf Ägypten gänzlich unmöglich“ (34).

Aber weshalb sollte sich nicht die Gewalt des Schöpfers in einer einzelnen Handlung wie eben der Lenkung der Naturkräfte, die das Meer bewegen, besonders bekunden dürfen? Von der beispiellosen Tat am Roten Meer konnte man ebensogut auf die einzigartige Macht Jahwes schließen (vgl. nochmals Ex 15_{11}), wie man von der Schöpfermacht aus jene Tat begreiflich finden muß. Man kann also nicht einsehen, wodurch diese beiden Gedanken jemals von gegenseitiger Verbindung ausgeschlossen sein sollten, mag der übrige Zusammenhang sein, welcher er wolle. Handelt der Psalm wirklich von dem, was er selbst als seinen Gegenstand angibt, so ist auch hier die Wundertat an den Ägyptern am richtigen Platz erwähnt.

Nun aber meint GUNKEL (33[1]), es seien aus dem gesamten Psalm gewisse Verse herauszuheben, die nur ein Lob auf Jahwe als den Schöpfer enthalten. Diese seien v. 2 f. und 6—18 a. Zu diesem Lobpreis der Schöpfung als Handlung würden v. 10 f. gehören. GUNKEL glaubt ferner, der Abschnitt v. 47—52 bilde dazu einen „Anhang“: die Bitte an Jahwe, „in der Gegenwart seiner Geschöpfe, d. h. konkret Israels, sich zu erbarmen.“ Dieses Stück stamme „wohl von zweiter Hand“. Eine dritte habe das Ganze bearbeitet, wobei „Jahwes ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade, sondern auf den Bund mit David gedeutet“ worden sei. „Um dieses Verständnis auszudrücken,“ seien „v. 4 f. und 18 b—46 eingesetzt und 47—54 umgearbeitet“ worden. Es wäre mithin ein ziemlich verwickelter Hergang, dem dieser Psalm sein Dasein verdankte.

Es fragt sich aber, ob die Gründe, die GUNKEL geltend macht, hinreichen, um die Einheit des Psalms in Zweifel zu ziehen. GUNKEL selber gibt zu, daß in dem „Ganzen“ des Psalms, das allerdings nach ihm von einer dritten Hand hergestellt worden ist, Jahwes ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade verstanden worden sei, sondern auf den Bund mit David gehe. Mit diesem Ganzen steht höchstens v. 47—49 nicht im Einklang, sofern dort ein einzelner sein Unglück beklagt und Jahwes Erbarmen wachzurufen sucht. Dabei wird indessen, eben auch von GUNKEL, vorausgesetzt, daß dieser einzelne eine beliebige Person sei, d. h. jemand, der sich von Israels Wohl und Wehe nicht aufs innigste mitbetroffen zu fühlen brauchte. Aber diese Voraussetzung kann irrig sein. Man kann sich ja als Verfasser eine Persönlichkeit vorstellen, die an hervorragender Stelle der „Theokratie“ steht und darum auch das Recht hat, sich und das Volk Jahwes in enger Verknüpfung miteinander zu sehen, also einen König, der in seines Volkes und damit seinem eigenen Unglück bessere Tage ersehnt. Dann erscheinen die fraglichen Verse als natürliche Fortsetzung der Erinnerungen an die besseren Zeiten Israels und des Hauses David. Dasselbe bleibt der Fall, wenn man nur annimmt, der Psalm sei im Sinn einer solchen Stütze des Volksheils geschrieben.

In der Tat findet sich die Annahme, daß der Psalm im Namen eines geschichtlichen Beherrschers von Juda verfaßt sei, bei B. DUHM, der in diesem den Alexander Jannäus (z. Ps 89, 224), und bei SELLIN, der in ihm Serubbabel sieht (Serubbabel 1898, 194 ff. und Stud. z. Entstehung der jüd. Gemeinde III 1901, 189 ff.). Die Trennung des ganzen Liedes in zwei verschiedene Hälften bedeutet unter dieser Voraussetzung keinen unheilbaren Riß und erscheint nur als Folge davon, daß beide in verschiedenen Lebenstagen des Dichters und zugleich während verschiedener Lebenslagen des fraglichen Fürsten zu Stande gekommen seien. Ja, DUHM hebt sogar jene Trennung bis zu einem gewissen Grad wieder auf, sofern er ausdrücklich einräumt, der erste Abschnitt (v. 2—19) werde „nicht so sehr viel früher“ sein als der zweite, und keinen Zweifel darüber äußert, daß beide „möglicherweise“ einen und denselben Priester zum Verfasser haben.

Es ist kein großer Schritt von dieser Auffassung zu der, daß man den Psalm als Einheit betrachten soll. Die verschiedene Stimmung, die auch SELLIN feststellen zu sollen glaubt (Serubb. 194), kann auch begreiflich erscheinen, wenn man nur einen Verfasser und eine Abfassungszeit annimmt. Wollte der Dichter den Gegensatz zwischen der

einstigen gnadenreichen Zeit und der traurigen Gegenwart sich anschaulich machen, so mußte er sich lebhaft und völlig in die schöne Vergangenheit versenken (v. 16 f.).

Er wäre ein schlechter Dichter, wenn es ihm nicht gelänge, auch den Hörer und Leser mitzuziehen. So gar grundverschieden kann indessen die „Stimmung" in v. 2 ff. und in 20 ff. nicht sein: man müßte denn glauben, der Dichter verzweifle im Ernst an der Wiederkehr der alten Gnadenerweise, die er in v. 50 noch einmal herbeiwünscht. Aber das ist von einem jüdischen Frommen selbstverständlich nicht anzunehmen.[1]

Aus dem Zusammenhange des Psalms als Ganzen kann sonach kein Beweis dafür geschöpft werden, daß die Erwähnung einer geschichtlichen Großtat wie der am Schilfmeer nicht hineingehöre. DUHM sucht ihn denn auch nur aus der unmittelbaren Nähe des in Rede stehenden Verses zu erheben. Er meint, dessen Fortsetzung (v. 12 ff.) beschäftige sich „noch" mit der „Anfangszeit der Erde", ist also hier mit GUNKEL darin einig, daß v. 6–18 a nur ein Loblied auf Jahwes Schöpfungstat und Schöpfungsmacht, sonst auf keine andere Eigenschaft Gottes enthalten (aO. z. Ps 89_{10} f., Kurz. Hand-Comm. 221).

Aber eben dies ist doch sehr fraglich. Schon v. 15 fällt aus diesem engen Rahmen heraus. Denn da wird Jahwes Gerechtigkeit, Gnade und Treue gerühmt. Ebenso in v. 16 f., wo das Volk glücklich gepriesen wird, das Jahwe zum Gott hat und durch dessen Gerechtigkeit groß dasteht — gibt schon drei Verse, in denen nur von Beziehungen Jahwes zur gegenwärtigen Menschenwelt d. h. zu seinem Volk gehandelt wird. Diese Gedanken werden in v. 18 fortgeführt. Innerhalb dieses Verses kann man keine Trennung in Bezug auf Sinn und Inhalt vornehmen; v. 18 b bildet ja eine synonyme Parallele zu 18 a. Aber auch v. 3 darf nicht einseitig auf die „Schöpfermacht" in dem Sinn bezogen werden, als ob er die Schöpfung nur als vergangene Handlung zur Sprache brächte. Was in v. 3 hauptsächlich zum Ausdruck gelangen soll, ist die Unverbrüchlichkeit der Verheißungen Jahwes und der Aussicht auf seine Gnade. Es ist

[1] Was Entstehungszeit und Verfasser des Ps 89 betrifft, so steht die Wahrscheinlichkeit entschieden mehr auf SELLINS Seite als auf der DUHMS; v. 40 könnte auch sehr wohl auf Jojachin passen (II Reg 24_8), in dem SELLIN mit bestem Recht den persönlichen „Knecht Jahwes" (von Jes 52_{13} ff. usf.) vermutet (Stud. z. Entstehung usf. I. 1901). So würden Ps 89 und Jes 51 nicht bloß in zeitliche Nähe voneinander gerückt, sondern auch ihr Ursprung in demselben Personenkreis gefunden. Die Wiederkehr derselben Erinnerung aus der Geschichte an beiden Stellen mit denselben Ausdrücken wäre dann doppelt begreiflich.

Gegenwärtiges und Zukünftiges, das versichert, nicht Vergangenes, von dem berichtet werden soll. „Auf den Himmel gründest du deine Treue" — so ist wohl v. 3 zu übersetzen, nicht: . . . „gründetest" wie KAUTZSCH, AT². Man darf nicht behaupten, daß es sich hier vorwiegend um die einst von Gott vollzogene Schöpfung handle. Ebenso enthalten aber die vv. 6–9 nicht eine Erzählung hievon oder von einem einzelnen Vorgang daraus, sondern schildern die tatsächliche Gewalt Jahwes über seine Geschöpfe (v. 6 a) und seine dauernde, mächtige Stellung in der überirdischen Welt (7–9). Wenn v. 10 f. auf eine einzelne Handlung aus der Vergangenheit eingehen, so kehrt v. 12 wieder darauf zurück, daß Himmel und Erde in Besitz und Gewalt Gottes stehen. Wenn dabei auch unter Gebrauch des Perfekts daran erinnert wird, daß Jahwe sie „gegründet hat", so weist das zwar auf Jahwe als Schöpfer, aber damit zugleich als fortwährenden Herrn des Geschaffenen (vgl. Jer 27_5 und Hes 29_3). Es muß, um einen hier gewiß statthaften Begriff aus indogermanischer Grammatik anzuwenden, יְסַדְתָּם gefaßt werden als eigentliches, nicht als erzählendes Perfekt. Dasselbe gilt von בְּרָאתָם in v. 13 a; v. 13 b schildert ja wieder etwas Gegenwärtiges: den Preis, den Hermon und Tabor Jahwe darbringen; v. 14 aber ebenfalls das Walten der göttlichen Macht zu allen Zeiten. Es ist also nicht gerechtfertigt, zu behaupten, v. 12 ff. beschäftigen sich „noch mit der Anfangszeit der Erde". Denn in keinem dieser Verse wird von Vergangenem überhaupt, geschweige denn von einem früheren Stadium der Welt gesprochen. Dagegen muß man sich auf DUHMs eigene, in seiner allgemeinen Inhaltsangabe zu Ps 89 (a. O. 220) enthaltene Bemerkung berufen: „In v. 2–19 wird Jahwes Gnade und Treue gepriesen, der das Königtum begründet hat und das Volk stark macht." Mit dem Vorstehenden ist auch GUNKELs Schluß für hinfällig erklärt, wonach der Vorgang, den v. 11 betreffe, zeitlich vor die Schöpfung fallen müsse, weil „v. 11 vor v. 12 steht" (34/35), d. i. weil die Schändung des R. (v. 11) vor Jahwes Walten in Himmel und Erde (12 a) auf Grund seines Schöpferrechts (12 b) behandelt sei. Bei der chronologischen Strenge, die GUNKEL in dem Gedicht sucht, dürfte ja nicht einmal v. 12 b nach 12 a stehen.

Man darf überhaupt nicht behaupten, daß es sich in dem gesamten Psalm vorwiegend um die einstige Schöpfung oder sie begleitende Taten Gottes handle. Der Psalm wird auch von den meisten Erklärern nicht in diesem Sinn überschrieben. So darf also aus den von GUNKEL herausgehobenen Versen nicht die Vorvermutung geschöpft werden, daß

in v. 10 f. die Erschaffung der Welt ins Auge gefaßt sei. Dagegen gehört zu den „Gnadenerweisen Jahwes“ (v. 2) sicher die Wundertat an Roß und Reitern Ägyptens, die offenbar v. 10 f. in Erinnerung bringen sollen.

So wenig wie bei Jes 51 kann hier der poetische Parallelismus dazu benützt werden, um R. (v. 11) und Meer (v. 10) als einander gleichbedeutend erscheinen zu lassen. Erst wenn man sicher wüßte, daß hier synonymer Parallelismus, und zwar im strengsten Sinne, vorliege, könnte GUNKEL feststellen: „Auch hier ist die Parallele das Meer“ (34). Daß aber hier keine so ganz genauen Parallelen gezogen sind, ergibt sich aus der Verschiedenheit des Verbums in v. 10 und 11: in v. 10 Partizip (מוֹשֵׁל) und Imperfekt (תְּשַׁבְּחֵם), in v. 11 Perfekt (zweimal). Das Imperfekt wie jenes Partizip drückt eine Dauer, nicht eine einmalige, abgeschlossene Handlung aus. Daher die Übersetzung, die auch GUNKEL zu der seinigen macht. Dann aber darf man sich den Inhalt von v. 10 nicht einseitig in die Vergangenheit gerückt denken. So schwindet auch der letzte Grund dahin, in v. 10 und 11 je genau dasselbe ausgedrückt zu finden.

Die Bezeichnung R. gehört auch nach der hiemit behandelten Stelle **Ägypten** und nichts anderem zu.

Es folgen die Belegstellen aus Hiob. Zunächst 26_{12} f.:

(12) Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt (?),
mit seiner Einsicht Rahab zerschmettert.

(13) Durch seinen Hauch (oder Geist) ist (?) Himmel (?) Schönheit (?);
seine Hand schändet(e) die flüchtige Schlange.

Nach Text und Inhalt ist in diesen Zeilen nur v. 12 b sicher. Auch mag v. 13 b wenigstens den Konsonanten nach richtig überliefert sein. Als Bedeutung von חללה dürfte wiederum nach GUNKELs Vorschlag (31[4]) die des Schändens anzunehmen und demgemäß so, wie oben bei Jes 51 geschah, auch hier zu übersetzen sein. Vielleicht darf punktiert werden: חִלְּלָה. Ebenso ist wohl GUNKEL (36[2]) darin Recht zu geben, daß רגע in v. 12 a nicht zu deuten ist: „er beunruhigt“, sondern im Gegenteil: „er beruhigt“. Denn רגע, im Hiphil: Ruhe schaffen, Niph.: sich beruhigen, mit Partizip: רָגֵעַ ruhig usf. kann nicht zugleich das Gegenteil: „aufschrecken“ bezeichnen. v. 13 a nach MT ist aber keinenfalls zweifellos. Ebensowenig die Lesart der LXX, die GUNKEL als alleinige Grundlage zur Wiederherstellung des zerrütteten Halbverses verwendet, um dann zu übersetzen: „die Riegel des Himmels fürchten ihn“ (בריחי שמים שִׁעֲרָהּ).

Es wäre bedenklich, die Lesart der Massora hier ganz aufzugeben. Dazu ist die Lockung viel zu stark, den Anfang des Verses nach diesem Text beizubehalten: nachdem nacheinander בְּכֹחוֹ und בִּתְבוּנָתוֹ vorangegangen sind, also verschiedene Eigenschaften oder Kräfte Gottes angegeben sind, mit denen er wirkt, wird man schwer darauf verzichten, daß er auch mit seiner רוּחַ etwas getan habe, wie der MT nun einmal anzeigt. Der Dichter läßt ja auch das Wirken Jahwes sich fortsetzen durch seine Macht („Hand“), nur daß er nicht gerade in strengstem Parallelismus fortfährt: בְּיָדוֹ חוֹלֵל, vielmehr: חֹלְלָה יָדוֹ (חִלְּלָה). Durch בָּרִיחֵי usf. würde dagegen die Konzinnität der Sätze, die beabsichtigt sein dürfte, völlig durchbrochen. Es ist jedenfalls, auch wenn man auf בְּרוּחוֹ nicht allzuviel Gewicht legen will, daran festzuhalten, daß v. 12 a und b und 13 b Vornahmen Jahwes (mit Meer und R.) nennen, daß folglich auch der dazwischenliegende Halbvers (13 a) ein Gleiches zum Gegenstand habe. So ist hier wohl der Beihilfe der LXX zu entsagen. בָּרִיחֵי ist als Fehler hier nicht unerklärlich: es konnte aus dem folgenden בָּרִיחַ hieher gelangen. Auch dem שמים שפרה ist kaum ein befriedigender Sinn abzugewinnen. Aber vielleicht ist statt שָׁמַיִם bloß מַיִם zu lesen, wie auch EHRLICH (Randglossen VI, S. 286) vorschlägt. Das שׁ konnte aus dem folgenden Wort durch Dittographie vorgetreten sein. Von dem Wasser, das man somit als Satzgegenstand anzusehen hätte, sollte nun wohl etwas Ähnliches gesagt werden wie vom Meer in v. 12 a. Vielleicht: שָׁפֵלוּ. Wenn v. 12 b, wie allgemein angenommen, dem v. 13 b als Parallele entspricht, dann dürfte dasselbe mit 12 a und 13 a der Fall sein. Das von Jahwes Macht beruhigte Meer würde nachher wieder erscheinen als das durch seinen Anhauch sich senkende, weichende Wasser. Auch B. DUHM hält die Lesart der LXX in v. 13 a für „sprachlich anstößig und inhaltlich unverständlich“ (z. d. St. Kurz. Hand-Comm. 130). Es ist ihm auch darin beizustimmen, daß man „die Ausdrücke unseres Dichters dem bekannten Mythus von Marduk“ nicht „gewaltsam annähern“ soll. Man darf also nicht die „Riegel des Himmels“ um deswillen auch in der Hiobstelle finden wollen, weil sie in der Tiamatsage genannt werden.

Würde man das bisher über R. Gewonnene auch an dieser Stelle verwerten, so müßte man annehmen, daß auch der Dichter des Hiob an jene große Heilstat Jahwes dachte. Der gesamte Zusammenhang, nach dem jetzigen Text beurteilt, bildet einen Lobpreis Hiobs auf das allmächtige göttliche Walten, genau so wie die vorangehende Rede

Bildads (Kap. 26). Ein Beispiel aus der Geschichte stört auch diesen Zusammenhang nicht im geringsten. Insonderheit nicht jene Rettung der Israeliten durch Jahwe. Zwischen Geschichts- und Naturwundern haben die alten Dichter gewiß keinen Unterschied gemacht. Übrigens ist der merkwürdige Vorfall am Roten Meere das eine so gut wie das andere. Man könnte es höchstens für auffallend erklären, daß Hiob und seine Freunde, die ja keine Israeliten sind, eine Wundertat rühmen, die eigentlich bloß dieses Volk angeht. Aber das wäre nicht aus hebräischem Empfinden heraus gedacht. Für dieses ist es selbstverständlich, daß auch beim Ausländer die Furcht Jahwes der Anfang der Weisheit sei (vgl. die Worte Naamans in II Reg 5_{15})[1]. Der Dichter von Ex 15 weiß ja aber (v. 14—16) den Eindruck zu rühmen, den gerade die von ihm besungene Tat seines Gottes unter den fremden Völkern hervorgerufen habe (vgl. Jos 2_{10}). Eben in der Zeit, in der das Buch Hiob geschrieben worden ist, wird, was der einige Gott tut, längst nicht mehr bloß als Sache des auserwählten Volkes betrachtet (vgl. II Reg 5_{1} Am 9_{7}). Aber selbst wenn wir hievon nichts wüßten, so dürften wir doch von dem hebräischen Dichter nicht erwarten, daß er, wenn er Ausländer reden läßt, sich ganz in deren Seelen versenke und ihnen nur solche Worte leihe, die ihrer nationalen Eigenart, insbesondere auch in religiöser Hinsicht, entquellen. Es ist schon lange anerkannt, daß aus seinem Buche Erfahrungen sprechen, „wie sie nur ein nach dem Exil lebender Hebräer machen konnte" (VATKE, Einl. ins AT, S. 542, 547 f.; vgl. DUHM, Kurz. Hand-Comm. z. Hi 70). B. DUHM glaubt darum zu Hi 12_{18} f., es liege die Annahme nahe, daß dort auf die nationale Katastrophe Judas — die babylonische Gefangenschaft und den Sturz der Davididen — angespielt sei. Dem Verfasser des Hiob stand also auch kein Hindernis im Wege, seine Personen derselben „heilsgeschichtlichen" Tatsachen alter Zeit gedenken zu lassen, auf die exilische und nachexilische Dichter so häufig hinweisen.

Deutet man demgemäß v. 12 auf die siegreiche Führung durchs Rote Meer, so steht das wieder in bestem Einklang mit der Darstellung jener Begebenheit, wie sie in Ex 14 geboten wird. „Durch seine Kraft hat Jahwe dem Meer Ruhe geboten", wie nach Ex 14_{21} Gott mittels eines starken Ostwindes das Wasser sich verlaufen (וַיּוֹלֶךְ) und nach beiden Seiten auseinandertreten läßt (וַיִּבָּקְעוּ). Hi 26_{13a} (nach dem mut-

[1] Gälte der Einwand, so wäre es auch schwer erklärlich, daß Hiob den Namen Jahwes gebraucht (1_{21}).

maßlichen ursprünglichen Text) wiederholt das in v. 12a Gesagte und nennt den Wind als Mittel jener Wirkung auf das Meer wie die eben genannte Stelle des Exodus.

Auch hier ist wenigstens kein Zweifel geboten, daß mit dem geschändeten נָחָשׁ בָּרִחַ dasselbe gemeint sei wie mit R. in v. 12b. Aber auch hier wäre damit über Natur und Wesen von R. für sich allein nichts ausgesagt. Wir können auch aus dieser Stelle nur schließen, daß Ägypten sowohl als R. wie auch als נָחָשׁ בָּרִחַ bezeichnet werden konnte. In der Tat wird ja auch in Jes 27_1 eine geschichtliche Großmacht, vielleicht gerade Ägypten, so genannt.

Dagegen ist wiederum kein Beweis dafür zu finden, daß „offenbar" an unserer Stelle von zwei Wesen die Rede sei, „die Jahwe besiegt hat" (37). Aus dem Text ergibt sich gerade das nicht. Hiernach ist R. vom tödlichen Schlag getroffen, der נָחָשׁ בָּרִחַ geschändet worden. Beides kann an einem und demselben Wesen oder derselben Gesamtheit von Wesen geschehen und diese nur mit verschiedenen Benennungen belegt sein. GUNKELs Gedanke legt sich ihm wiederum durch den Vergleich mit dem babylonischen Mythus nahe, weil dort „Tiamat und Kingu nebeneinander stehen", nämlich als Feinde des Marduk. Von der Berechtigung zu einem solchen Vergleich soll weiter unten gehandelt werden, während hier vor allem alttestamentliche Stellen aus sich selbst und aus dem Kreis von Anschauungen und Schriften, dem sie zunächst angehören, verstanden werden sollen.

Auch hier will GUNKEL aus dem poetischen Parallelismus die Einerleiheit von Meer und R. folgern (36/37). Hiegegen muß man geltend machen, daß, wie schon festgestellt, v. 12b dem 13b und v. 12a dem 13a (nach dessen vermutlichem Inhalt) dem Sinne nach entsprechen. Aus dieser anaphorischen Form der Parallelität folgt nur, daß hier R. und die „gewundene Schlange" eines und dasselbe ist.

Es ist also ein vergebliches Unterfangen, aus dieser Hiobstelle einen bei den Hebräern beliebten Mythus von einem Drachen, namens R., erheben zu wollen. Es kann namentlich auch dann nicht gelingen, wenn man dabei von Voraussetzungen ausgeht, wie sie folgendes Urteil GUNKELs verrät: „Ein neuer Zug" — der für R. aus dieser Stelle gewonnen werden soll — „ist, daß die Erlegung Rahabs nicht nur die Kraft Gottes, sondern auch seinen Verstand beweist" (37; mit Bezug auf בִּתְבוּנָתוֹ). Soweit der Held dieser Sage Jahwe gewesen wäre, so war es für den Hebräer wohl von je und allzeit selbstverständlich, daß sein

Gott seine sämtlichen Eigenschaften zur stetigen unbeschränkten Verfügung hatte.

Wenn nun in Hi 26 von der berühmten Niederlage der Ägypter gesprochen werden konnte, so auch in 9_{13}:

> Gott nimmt seinen Zorn nicht zurück,
> unter ihm krümmten sich (selbst) Rahabs Helfer.

Gewiß muß man mit GUNKEL und anderen dem Sinn nach dieses „selbst" einfügen: es ist an etwas Stärkeres zu denken als das schwache Individuum, das sich um so mehr unter Gott beugen muß, als auch jenes überwunden wurde. Aber damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß jene Stärkeren und damit auch das Wesen, das sie unterstüzten, dämonischer Art seien. Der Schluß, daß R. etwas Übermenschliches sein müsse, wäre nicht einmal dann erlaubt, wenn unter seinen „Helfern" überirdische Größen zu verstehen wären. Das kann das Beispiel VATKEs beweisen, der in ihnen „Engel" sehen möchte oder dieselben Wesen, die nach Ex 12_{12} die Götter Ägyptens heißen (Einl. i. AT 546). VATKE hält nämlich nicht für unmöglich, daß hier die Lehre des späteren Judentums zutage trete, wornach „die Engel nach ihrer Differenz Leiter der einzelnen Völker sind". Die Annahme, daß R. Bezeichnung eines Seeungeheuers sei, wie VATKE sie besonders von EWALD und SCHLOTTMANN vertreten fand, und daß nach dem Hiob Jahwe „mit Seeschlangen und Meeresdrachen kämpfen sollte", kam ihm, dem ausgezeichneten Kenner alttestamentlicher Vorstellungswelt, noch „höchst merkwürdig" vor. Auch der eben erwähnte Vorschlag VATKEs zur Auslegung unserer Stelle ist immer noch einer ernstlichen Prüfung wert, wenn er auch nicht den einzigen Weg bedeutet, diese Frage zu lösen.

Jene „Helfer" Ägyptens können nämlich auch menschlicher Herkunft sein. Die Ägypter waren seit alters ein wenig kriegerisches Volk. „Ägypten ist von Anfang an meist friedlich gewesen", sagt STRABON (XVII, 1, 53 in.). „Wo immer ein Heer des ägyptischen Staates etwas im Kampfe geleistet hat, da hat es auch zum besten Teil aus fremden Söldnern bestanden" — so zeichnet einer der hervorragendsten Kenner des ägyptischen Altertums dessen Verhalten zu seinen kriegerischen Aufgaben (ERMAN, Ägypten 1885, S. 687). „Nur einmal, im neuen Reich, ist Ägypten eine militärische Macht gewesen, aber dieses Aufflammen des kriegerischen Geistes ist nur von kurzer Dauer gewesen und hat charakteristischerweise damit geendet, daß die barbarischen Soldtruppen

des Staates zu seinen Herren wurden“ (ebd. 688). „Die großen Kriege des neuen Reichs sind jedenfalls mit einem staatlichen Heere geführt worden, das indes nur zum kleineren Teil in Ägypten ausgehoben ward, zum größeren aber sich aus fremden Söldnern rekrutierte. So war es wenigstens schon unter der neunzehnten Dynastie; beispielsweise bestand ein kleines Heer dieser Zeit aus 3100 barbarischen Söldnern und 1900 regulären Soldaten. Und auch von diesen Regulären hatte eigentlich nur ein Teil Anspruch darauf, eine ägyptische Truppe im alten Sinne zu sein“ (ebd. 714). Solche Hilfstruppen („Bogentruppen“) „saßen in den Grenzfestungen des östlichen Deltas und in den Brunnenstationen des südlichen Palästinas“ (ebd. 715; vgl. noch 716 719 und GUTHE, Bibelwörterb. u. „Ägypten“). Bekannt ist ja auch, daß König Psammetich Soldtruppen aus verschiedenen Ländern, namentlich auch jonischen Stammes, nach Ägypten gezogen hat (HEROD. II 152 ff.). Der Dichter des Hiob, der sich auch sonst mit ägyptischen Verhältnissen vertraut zeigt (vgl. DUHM, Kurz. Hand-Comm., S. 21 48 55), konnte von der hohen Bedeutung der fremden Hilfstruppen für Ägypten wohl unterrichtet sein.

Sollte er aber keine Kunde davon erhalten haben, so konnte er von Bundesgenossen, die Ägyptens außerordentliche Macht bilden halfen, allein durch Nah 3_8 f. wissen. Schon GESENIUS hat in seinem Thesaurus (unter רַהַב) auf diese Stelle als Stütze für die Erklärung der unsrigen hingewiesen, mit um so besserem Recht, als dort ebenfalls der Stamm עָזַר mit Bezug auf die ägyptischen Hilfsvölker gebraucht ist (בְּעֶזְרָתֵךְ). Es kommt aber noch die Wahrnehmung hinzu, daß Hesekiel, wo er von Ägypten redet, nicht weniger als dreimal von „Helfern“ dieses Reiches spricht (30_6: סֹמְכֵי מִצְרַיִם; 30_8: כָּל־עֹזְרֶיהָ; 32_{21}: עֹזְרָיו). Man darf daraus wiederum entnehmen, daß auch der Israelit gewohnt war, diese Verbündeten als die unentbehrliche Grundlage ägyptischer Macht anzusehen. Dies wird noch besonders bestätigt durch II Chron 12_3 16_8 Jer 46_9 Dan 11_{43}, wo die Namen der Bundesgenossen Ägyptens (Kusch, Put, Lud) ausdrücklich genannt sind (vgl. auch Hes 30_5). Mit Ausnahme Phönikiens (Hes 27_{10}), des Handelsvolks, bei dem ähnliche Verhältnisse vorlagen, sehen wir im AT bei keinem anderen Volk so nachdrücklich den Umstand betont, daß es sich auf Hilfsvölker verlassen mußte. Wo die beiden anderen Großmächte, Assyrien und Babylonien, erwähnt werden, da hören wir von dergleichen nicht. So konnte ein Dichter statt der Ägypter bloß ihre Helfer erwähnen. Es geschieht in der

Hiobstelle dasselbe, als wenn man etwa vom Sieg der nordamerikanischen Kolonisten über Albions Söldnerscharen spricht statt von dem über England selber.

Aber auch für den Fall, daß nicht gerade die besonderen geschichtlichen Umstände Ägyptens auf die Wahl des Ausdrucks in Hi 9_{13} bestimmend gewirkt hätten, so dürfte eine derartige Metonymie bei einem Dichter nicht allzu sehr befremden. Man könnte den Tropus auch als Synekdoche (pars pro toto) bezeichnen, sofern die „Helfer" als Teil der ägyptischen Macht verstanden werden dürfen: dann wäre hiemit zu vergleichen, daß in Jer 49_{21} Teman, ein Teil Edoms, mit dem gesamten Land in Parallele tritt (vgl. KÖNIG, Stilistik, S. 57 ff.).

Bedarf es nach allem dem noch Analogien aus der Mythologie?

Dagegen hat GUNKEL sicher volles Recht, zu sagen: „Die Parallele" (v. 13 a) „beschreibt, bei welcher Gelegenheit die ‚Helfer' unterlagen: als Jahwe ein unerbittliches Gericht über sie hielt" (38). Das war ja auch die Vertilgung der Ägypter und solcher, die mit ihnen im Bunde standen.

Wieder hat sich uns kein Grund ergeben, in R. einen „Chaosdrachen" zu erkennen.

Noch ist aber Jes 30_7 auf mythologischen Gehalt zu untersuchen (s. unsere Übersetzung oben S. 114).

Daß diese Stelle so gar unverständlich sei, kann man nicht behaupten. Sie wird durch ihren unmittelbaren Zusammenhang erläutert, der seinerseits wieder mit dem vorhergehenden Abschnitt des Kapitels (v. 1–5) übereinstimmt. Der Prophet — es besteht kein Grund, zu leugnen, daß dieser Jesaja selber sei — erklärt sich gegen ein von Juda geplantes Bündnis mit Ägypten. Er sagt wiederholt, diese Macht könne anderen nicht helfen (v. 6 5). So ist v. 7 a deutlich genug und könnte damit, auch was seinen Text anbelangt, wohl als gesichert erscheinen. Aber auch הֵם שָׁבֶת dürfte wohl begreiflich werden, wenn man darin eine Aussage über Ägypten sieht, das in dieser Stelle den alleinigen Gegenstand des prophetischen Eifers bildet. Das „Stillsitzen", das den Ägyptern dem vorliegenden Text zufolge nachgesagt wird, wenn שׁבת als infin. constr. Qal von יָשַׁב zu fassen ist, läßt sich sehr wohl auf Tatenlosigkeit deuten; vgl. Jer 8_{14} und Jdc 5_{17}, wo das Wort ganz in diesem Sinn gebraucht ist. Nicht ganz ausgeschlossen ist übrigens die Ableitung von שָׁבַת = ruhen; es wäre dann Ex 21_{19} zu vergleichen. Aber konnte der inf. constr. von יָשַׁב oder das nomen abstractum von שָׁבַת als Prä-

dikat mit einem Subjekt verbunden werden? Gewöhnliche Redeweise ist das gewiß nicht. Aber sie könnte in unserem Fall vielleicht durch einen besonderen Umstand veranlaßt worden sein.

Ein solcher Umstand scheint in der Tat hier vorzuliegen. Ägypten ist hier רַהַב genannt. Das kann —, es muß vielmehr für das hebräische Ohr gelten als ein Substantiv, abgeleitet vom Verbum רָהַב. Dieser Sprachstamm ist in der gesamten Periode alten hebräischen Schrifttums, die wir kennen, noch lebendig gewesen (s. die Wörterbücher). Er bedeutet: „sich erheben", und zwar offenbar mit einer gewissen Lebhaftigkeit oder Heftigkeit, also etwa: „aufbrausen, auffahren, aufbegehren". So in Jes 3_5 (s. MARTI z. d. St.: ὑβρίζειν). In Prv 6_3: „bestürme deinen Freund". Das Hiph. in Cnt 6_5: „in Unruhe bringen" und in Ps 138_3: „stolz machen". So dürfte die Bedeutung des Stammes ziemlich feststehen. Dem entspricht, daß er im Syrischen gebraucht wird im Sinn von: conturbatus est. So erweist sich als durchaus berechtigt, was GUNKEL — freilich nur in einer Fußnote — sagt: „Hebräisches Sprachgefühl scheint den Namen רַהַב als ‚freches Losfahren' aufgefaßt zu haben" (35 [2]). Er will es dahingestellt sein lassen, „ob das der Name wirklich ursprünglich bedeute". Wir können ebenfalls diese Frage noch offen lassen und doch schon feststellen, daß, wenn eine derartige Auffassung möglich war, sie auch ein Wortspiel hervorrufen konnte wie dasjenige, das nach Jes 30_7 der alte Prophet versucht hätte.

So erscheint es nicht als notwendig, am Text dieser Stelle etwas zu ändern. Vorausgesetzt aber, sie sei verdorben, so ist es nicht geraten, einen Text, der möglicherweise ein Lebensalter von 2600 Jahren aufzuweisen hat, allzu bestimmten Änderungen zu unterwerfen. Sie müßten viel zu zweifelhaft bleiben. Allerdings läßt CHR. G. HENSLERs Konjektur (Jesajas usf. [1788] 26. 281), die GUNKEL gutheißt, den Konsonantenbestand unberührt, indem vorgeschlagen wird: ר׳ הַמָּשְׁבָּת. Aber eine glücklichere Deutung würde damit nicht erreicht. Denn das „geschweigte Rahab" läge nicht in der Linie des Gedankens, dem hier der Prophet, wie es doch allen Anschein hat, Ausdruck verleihen möchte. Wenn Jesaja wiederholt betont, daß Ägypten keine Hilfe bringt, und wenn er diesem Vorwurf eine scharfe Form geben will, so ist wahrscheinlich, daß er den Mangel dieses Reichs an Tatkraft, die auch Jeremia noch brandmarkt (37_7), als eine ihm seinem Wesen nach zugehörende, ihm anhaftende Eigenschaft darstellen möchte. Diesem Zweck hätte eine passive Form wie מָשְׁבָּת nicht dienen können. Denn in einer solchen läge, daß

jene Kraftlosigkeit an ihren Träger von außen herangebracht, ihm aufgezwungen worden wäre. Darum ist W. STÄRK Beifall zu geben, der diese Konjektur sogar für eine „sehr unglückliche" erklärt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, S. 324). Es ginge überhaupt durch jegliche Änderung von שֶׁבֶת die Wirkung verloren, die eben durch die gleichartige Wortbildung von רַהַב und שֶׁבֶת hervorgebracht wird und wahrscheinlich auch vom Propheten beabsichtigt worden ist. So darf man wohl auch übertragen: „Begehrauf sollte eigentlich heißen Duckedich". Wir hätten hier eine ähnliche Wirkung wie bei ABRAHAM A S. CLARA (in „Auf, auf ihr Christen"): „Vor vielen Jahren ist das römische Reich schier römisch Arm geworden." Wir könnten auch sonst einen Jesaja in seiner elementaren Art sich zu äußern (s. besonders 8_1) mit dem kernigen Bußprediger von Wien vergleichen. Indessen liegt allerdings ein anderer Vergleich näher. Solche Umnennungen gehören ja zu den Ausdrucksmitteln der prophetischen Verkündigung, wenn sie uns auch gerade nicht in großer Anzahl bekannt geworden sind (Jer 7_{32} 19_6 20_3). Diejenige unter ihnen, die sich mit Jes 30_7 am innigsten berührt, betrifft ebenfalls Ägypten (Jer 46_{17}). Hier wird auf den Pharao der Satz als Bezeichnung gemünzt: שָׁאוֹן הֶשְׁבִּיחַ הַמּוֹעֵד (oder הִשְׁבִּיחוֹ מ׳; s. GIESEBRECHT z. d. St., Handkomm. S. 229)[1]. Hier bildet der in die Augen springende Gegensatz zwischen ׳ש = „Getümmel, Lärm" und השביח = „beruhigen" den Hauptpunkt der Wendung, derselbe Gegensatz, wie er auch in Jes 30_7 hervortritt. Höchst wahrscheinlich ist dabei, daß das Abstraktum שאון als die dem Pharao, d. h. der ägyptischen Politik zunächst zugehörige Bezeichnung gedacht ist. Sie ist mit רַהַב synonym und die neue Bezeichnung, die Jeremia aussprechen will, würde lauten: Den Lärm, d. h. den ungestümen Prahler hat eine bestimmte Abmachung (oder bestimmte, ausgemachte Zeit) verstummen lassen. Keinesfalls ermutigt diese Parallele zur Textänderung an Jes 30_7.

GUNKEL gibt der Konjektur HENSLERs den Vorzug vor der massoretischen Lesart aus dem Grunde, weil sie über R. dasselbe ergäbe, „was Ps 89_{10} und Hi 26_{12} vom Meer und seinen Wellen sagen" (39). Aber gerade das sollte gegen die neue Lesart noch besonders vorsichtig stimmen. Wir müssen zunächst jede einzelne Stelle, die R. nennt, für sich ergründen und daraufhin betrachten, was sie für sich allein zur Lösung der gesamten Frage beisteuert. So werden wir am ehesten ver-

[1] Wenigstens ist mit dieser Lesart, die die LXX in Transkription bieten, als der ursprünglichen zu rechnen trotz CORNILL z. d. St. (Das B. Jeremia . . . 1905, S. 453).

hüten, daß die ohnehin spärliche Gesamtzahl dieser Stellen an Inhalt noch mehr verarmt, indem eine von ihnen durch Angleichung an die anderen — sei es infolge der Exegese und Übersetzung oder gar durch textkritischen Eingriff — ihres eigentümlichen Vollgehalts entleert wird.

Aber selbst wenn R. wirklich ebenso „beruhigt“ worden wäre wie ein andermal das Meer, so genügte auch das wieder nicht, um beides als eines und dasselbe oder das erste als mythische Personifikation für das zweite erscheinen zu lassen. Noch weniger kann man aus unserer Stelle schließen, daß der Prophet in diesem Wesen ein Ungetüm gesehen habe. Der Schluß, daß er es für noch existierend gehalten habe (39), erweist sich dann vollends als hinfällig.

Damit wären die Stellen mit R. in der Einzahl gehört. Es bleibt noch eine mit einem Plural רְהָבִים: Ps 40_5:

> Heil dem, der Jahwe zu seiner Zuversicht macht
> und sich nicht den רהבים zuwendet und (den) שָׂטֵי כָזָב.

Sind unter diesen *r^e^hābîm* menschliche oder höhere Wesen zu verstehen? Man könnte das letztere annehmen, weil פָּנָה אֶל־ einige Male von dem Abfall zum Götzendienst gebraucht wird, worauf sich auch GUNKEL (40) beruft. Aber diese Wortverbindung ist ja nicht ausschließlich an die kultische Bedeutung gebunden. Daß indessen hier nicht an Götzen als Gegenstand des Suchens gedacht werden muß, dafür spricht der Umstand, daß die Parallele zu den *r^e^hābîm* die שָׂטֵי כָזָב darstellen, d. i. die „Irrenden der Lüge“, mit anderen Worten: diejenigen, die Götzendienst treiben. GUNKEL allerdings sagt, die gesuchte Parallele sei כָזָב und ändert שָׂטֵי in יִשְׂטֶה; er übersetzt dann: „Heil dem . . ., der sich nicht den Rehabim ergibt, zur Lüge abfällt.“ Aber dies ergäbe eine unhebräische Konstruktion (s. STÄRK, aO. 324). Die Annahme eines שׂוּט statt שָׂטָה, das dieselbe Bedeutung hätte wie dieses, erklärt GUNKEL für unnötig (40[3]). Aber er müßte, um es aus dieser Stelle zu entfernen, nachweisen, daß es unzulässig sei, dieses, wenn auch seltene Verbum unter dem klassischen, insbesondere poetischen Wortschatz zu verzeichnen. Man müßte mit שָׂטִים auch שֵׂטִים Ps 101_3 (dort allerdings סֵטִים, aber doch vom selben Stamm) streichen. Sind nun aber jene „Irrenden“ menschliche Personen, so wohl auch die parallelen רְהָבִים. Die schon von altersher geübte Ableitung von רָהָב hätte somit nichts gegen sich. Wir fänden in diesem Adjektiv, gebildet wie יָשָׁר von יָשַׁר denselben Begriff ausgedrückt, den das Verbum רָהַב, d. i. „auffahren, sich über-

heben“ bezeichnet. Wir dürfen also wohl erklären: Heil dem, der sich nicht den Übermütigen zuwendet (vgl. Ps 1_1).

Aber man ist allerdings nicht auf diese Erklärung allein angewiesen. Es steht auch der Weg der LXX und Vulgata offen, die das fragliche Wort als Abstraktum fassen. Jene übersetzen: *καὶ οὐκ ἐπέβλεψεν εἰς ματαιότητας καὶ μανίας ψευδεῖς*. In der Vulgata ist daran mit: et non respexit vanitates et insanias falsas nichts geändert. Beiden Übersetzungen lag derselbe Text vor wie uns. Nur sahen sie hinter dem Plural einen Singular mit abstrakter Bedeutung, der wohl auch für sie רַהַב lautete.

So kann man auch an dieser Stelle mit GUNKEL in der Hauptsache nicht übereinstimmen. Zwar erklärt er mit Recht die רְהָבִים für „böse, feindliche Wesen“. Aber sie sind darum noch keine Götzen, noch weniger „Drachen“ oder gar „Wesen des Chaos“, wenigstens nicht, wenn man vor allem anderen dieser Stelle sein Augenmerk schenkt und ihren Zusammenhang beachtet. Dagegen ist GUNKEL wieder darin völlig Recht zu geben, daß die Bezeichnung רְהָבִים „hier als ganz selbstverständlich auftritt“. Sie ist also „damals nicht ungebräuchlich“ gewesen (40). Dies kommt damit überein, daß der ganze Wortstamm in der schon wiederholt berührten Bedeutung dem Hebräer früherer und späterer Zeit geläufig war. GUNKELs Bemerkung trifft also durchaus zusammen mit dem, was wir aus Jes 30_7 gefolgert haben.

Ps 40_5 gehört jedenfalls, wo es sich um die Frage nach R. handelt, nicht zu den unmittelbar einschlägigen Stellen.

Sonst aber hat sich R. durchweg als Bezeichnung für Ägypten erwiesen. Und zwar keineswegs als „Rätselname“, sondern als eine wohlbekannte und verständliche Bezeichnung[1]. Ferner hat sich die Annahme als unbegründet herausgestellt, daß man jene sechs Stellen bloß dann verstehen könne, wenn man in ihnen Anspielungen auf einen Mythus erblicke, dessen Gegenstand allerdings mit Ägypten verglichen worden sei. Als die Erzählung, auf die wir Deuterojesaja wie die Dichter des 89. Psalms und des Hiob hindeuten sahen, ist allein die vom Untergang des ägyptischen Heeres nach dem Auszug Israels erkennbar. In allen sechs Grundstellen ist R. wie eine Bezeichnung, die unmittelbar für das Nilreich geschöpft ist, gebraucht. Aus keiner von ihnen geht hervor, daß sie ursprünglich als Name eines der Phantasie oder der Wirklichkeit angehörenden individualen Wesens gedient habe.

[1] HUPFELD sagte weit treffender: „Spitzname“ (z. Ps 87_4).

Aber dies könnte sich ja aus anderen Umständen ergeben. Wie wir schon ausgeführt haben, kann es hiezu nicht gehören, wenn tatsächlich Ägypten wiederholt mit Tieren verglichen wird (mit einem תַּנִּין [Hes 29_3 usf.] oder vielleicht einem לִוְיָתָן [Jes 27_1]), denn woraus sollte erhellen, daß jede andere Benennung dieses Landes als die mit מִצְרַיִם auf einem solchen Vergleich beruhen müsse? Ägypten wird auch מָצוֹר genannt (II Reg 19_{24} Jes 19_6 37_{25} Mich 7_{12}), d. h. Bedrängnis (vgl. Dtn 28_{53}). Neben dem volksetymologischen Spiel hat ohne Zweifel die Erinnerung an die einstige Bedrückung Israels durch die tyrannischen Ägypter wie auch an weitere Unbilden, die namentlich Juda von dieser Seite erfuhr (vgl. I Reg 14_{25} f. 11_{40} 18_{21} Jo 4_{19}), diesen nicht allzu seltenen Gebrauch veranlaßt. Das herrische Auftreten der Ägypter wird auch in Neh 9_{10} hervorgehoben (הֵזִידוּ). Dasselbe tun wiederholt Jeremia und Hesekiel in ihren Orakeln auf Ägypten (Jer $46_{7-9\ 18}$ Hes $29_{3\ 9}$ 31_{10} 32_{32}, vgl. $30_{6\ 18\ 10}$ 32_{12}). Das hochfahrende, rücksichtslose Wesen Ägyptens scheint bei Hesekiel hauptsächlich den Vergleichspunkt mit dem Tannin oder Krokodil zu bilden, das sich unbekümmert im Wasser tummelt und es trübt (32_{32}), als ob es ihm ganz allein gehöre (vgl. $29_{3\ 9}$).

Vielleicht hilft die Stimmung gegen Ägypten, die sich in diesen Aussagen und Vergleichen spiegelt, auch dazu, die Bezeichnung רַהַב zu erklären. Dieser Wortstamm kann ja, wie schon gesagt, übermütiges und hochfahrendes Gebahren zum Ausdruck bringen. Vielleicht führte auch gerade die Verwendung von מָצוֹר für Ägypten dazu, das Wesen dieser Macht, wie es den Israeliten vorwiegend erschien, noch durch einen Verbalstamm zu veranschaulichen, der in Jes 3_5 mit נָגַשׂ, dem Synonym zu צָרַר, in Parallele gebracht worden ist. Dieser Stamm ist eben רָהַב. Er bedeutet an dieser Stelle drängendes oder zudringliches, unverschämtes Benehmen. So wäre רַהַב soviel als bedrängendes, zudringliches, unverschämtes Treiben.

Damit stimmen die Übersetzungen aus dem Altertum wenigstens zum Teil aufs trefflichste überein. Sie nehmen רַהַב — wie sie auch immer das Wort ausgesprochen haben mögen — vorwiegend als Appellativum. So sicher LXX in Ps 89_{11} (*σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον*); ihnen folgt die Vulgata (humiliasti . . . superbum). Gewiß hat, wie Vulg. vermuten läßt, LXX zu Jes 51_9 nicht anders gelautet. Möglich ist dabei, daß der Alexandriner רָהָב (also das Adjektivum), aber auch, daß er wie die Massora las, jedoch durch die Wahl der Wortart, mit der er רַהַב übersetzte, seiner Auffassung Geltung verschaffen

wollte, daß es sich hier um ein persönliches Wesen, den Pharao, handle. LXX zu Jes 30_7 (ὅτι ματαία ἡ παράκλησις ὑμῶν αὕτη) liest anders als MT, will aber gewiß mit *ματαία* רהב wiedergeben. Denn dasselbe geschieht auch in Ps 40_5, wo רְהָבִים übersetzt wird durch *ματαιότητας*. (Daher hat GIESEBRECHT, Gött. G. A. 1895. S. 593, kaum recht, wenn er glaubt, die LXX hätten הֲבָלִים gelesen. Es müßte dann auch in ihrer Vorlage zu Jes 30_7 הֶבֶל gestanden haben). *μάταιος* hat auch schon im klassischen Griechisch die Bedeutung des Unbesonnenen, Betörten, Frechen und Frevelnden (s. d. Wörterbücher, insbesondere Konstantinides und Thesaurus l. Gr.), und in I Reg 16_2 wird חַטָּאת im Plural geradezu mit *μάταια* wiedergegeben. In den beiden Hiobstellen übersetzt Symmachus je mit *ἀλαζονεία* d. i. großsprecherisches, prahlendes Wesen (9_{13}: *ἐπερειδόμενοι ἀλαζονείᾳ*, indem er in עֹזְרֵי einen passiven Ausdruck suchte; 26_{12}: *συγκλᾷ ἀλαζονείαν*). Vulgata bleibt auch in Hi 26_{12} ihrer Auffassung von רַהַב in Ps 89_{11} und Jes 51_9 (et prudentia ejus percussit superbum) treu. Nur der alexandrinische Übersetzer des Hiob sucht רַהַב mit *κῆτος* und dem Plural davon zu erklären (er setzt für עֹזְרֵי ר׳: *κήτη τὰ ὑπ᾽ οὐρανόν* 9_{12} und überträgt רַהַב in 26_{12} mit *τὸ κῆτος*). Dagegen faßt auch der Targum zum Hiob das fragliche Wort als: „Gewalthaber" und gibt es mit dem griechischen Lehnwort dafür (*αὐθέντης*, אותנטייא) wieder. LXX zu Hiob stünden also mit ihrer Auffassung von ר׳ ziemlich vereinzelt da. Der Übersetzer könnte geradeso wie vielleicht die Späteren durch die Kombination mit dem sonst beobachteten Vergleich Ägyptens mit einem Ungetüm dazu veranlaßt worden sein. Auch ist nicht undenkbar, daß ihm seine auch sonst bemerkbare Belesenheit in griechischen Dichtern (VATKE aO. 133) einen Streich gespielt hätte. Noch gilt das Urteil, daß auch bei anderen wirklich schwierigen Stellen seine Arbeit uns im Stich läßt (s. oben z. Hi 12_{13}). Man bedenke noch besonders, daß er in 4_{10} und 38_{39} aus „jungen Löwen" des hebräischen Textes „Drachen" macht, also eine ziemlich unberechtigte Vorliebe für reptilienartige Ungeheuer verrät. Das kann uns wenig Vertrauen zu der Gründlichkeit seiner Kenntnis des Hebräischen einflößen. So werden wir auch kaum annehmen, daß ihn bei der Deutung von R. eine alte und echte Tradition bestimmt habe, die den anderen Alexandrinern vielleicht ganz unbekannt geblieben wäre. Die Zweifel, die sich hier einstellen und sich nicht so leicht beschwichtigen lassen, richten sich auch darauf, ob er hier überhaupt ein Wort vom Stamm רָהַב und nicht vielmehr ein anderes gelesen habe. Derselbe Zweifel gilt auch in Bezug auf die

Vulgata zu Hi 9_{13}: sub quo curvantur qui portant orbem, gerade als ob עֹזְרֵי תֵבֵל od. dgl. dagestanden hätte.

Sollte sich einmal mit Sicherheit herausstellen, daß LXX in Jes 51 und Ps 89 רָהָב statt רַהַב gelesen haben, so würden wir ihnen dennoch nicht den Vorzug vor MT zuerkennen. Denn dessen Lesart (entsprechend der Grundform ḳaṭl) wäre in der trotz allem anerkennenswerten Zuverlässigkeit der massoretischen Rezension und im hebräischen Sprachgeist allzu fest verankert. Wir sehen hier den ohne Zweifel alten Gebrauch des Abstraktum statt des Konkretum, der, um mit E. KÖNIG zu sprechen, aus dem Trieb abgeleitet werden darf, „einen Ausdruck zu verwenden, der durch seine Allgemeinheit volltönend und eindrucksvoll ist, aber doch zugleich nicht direkt die einzelne Person trifft." Ein solches Abstraktum ist besonders geeignet, eine Gesamtheit zu bezeichnen (Stilistik 65; vgl. auch Syntax § 242 a, b). Als nächste Parallele für רַהַב begegnet wohl תַּעֲלוּלִים (Mutwilligkeiten), das in Jes 3_4 „mutwillige Menschen" bedeutet (KÖNIG, Stilistik, ebd.).

Es ist also durchaus möglich, daß der Hebräer einem Volk nach der ihm zugemessenen Haupteigenschaft einen Namen wie „Hoffahrt" od. dgl. gab, ohne daß ein anderes Wesen dieselbe Bezeichnung neben oder vor ihm führte. In dem anderen Beispiel für Nebennamen für ein Volk, das das AT bietet, „Jeschurun", haben wir wohl ebenfalls eine dem eigenen Volk unmittelbar, vielleicht ausschließlich gewidmete Benennung zu sehen.

Die Voraussetzung, daß außer Ägypten auch noch etwas anderes R. genannt worden sei, ist also zur befriedigenden Deutung dieses Ausdrucks völlig entbehrlich. Dagegen scheinen nicht alle, die ihr huldigen, auch auf die Kenntnis der tatsächlichen Bedeutung des Wortes R. nach dessen natürlicher hebräischen Ableitung verzichten zu können. Wenigstens hat RIEHM (Handwörterb. d. bibl. Altert. II. unter R.), wie er die „Übertragung" von Ausdrücken für ein ägyptisches Ungeheuer und dessen Vernichtung auf Ägypten begreiflich machen wollte, nicht versäumt, auf die Bedeutung des Wortes R., nämlich „Toben", ausdrücklich aufmerksam zu machen. Es ist nur folgerichtig, wenn GUNKEL, der die mythologische Auffassung in durchaus grundsätzlicher Weise vertritt, die hebräische Bedeutung dieses Wortes sogut wie ganz außer Betracht läßt (35[2]). Aber damit geht er an einer ehernen Tatsache allzu sorglos vorüber. Er ist dafür genötigt, sich an unerweisliche Thesen zu halten.

Denn es läßt sich, wie wir gesehen haben, weder in der Exegese der sieben Stellen noch in der hebräischen Sprache im allgemeinen oder in der echten Tradition über sie ein Anhaltspunkt dafür entdecken, daß R. ein Tier gewesen sei. Daß es im israelitischen Glauben und Meinen kein Ungetüm R. gegeben habe, das vor oder bei der Schöpfung der Welt eine Rolle spielte, dafür ist auch die Tatsache ein nicht ganz leicht wiegender Beweis, die E. KÖNIG (Altor. Weltanschauung u. AT 41) hervorhebt: „Wo sicher im AT von der Erschaffung der Welt gesprochen wird wie in Ps 33_6 f. 65_8 102_{26} 104, da hört man von R. nichts."

II. Sonstige vermeintliche Belegstellen aus dem AT für mythische Deutung.

GUNKEL gründet seine Aufstellungen auf einen „altisraelitischen Mythus" von einem drachenartigen Wesen und Vertreter des Chaos. Dieser Mythus liege zutage in Ps $74_{12-15\,(16)}$, einer Jes 51 und Ps 89 ähnlichen Stelle, nach GUNKEL Rest eines Schöpfungsmythus. Die maßgebenden Verse (13–15) lauten: „Du hast gespalten durch deine Stärke das Meer, zerbrochen die Häupter der Meerungetüme auf dem Wasser. Du hast zerschlagen die Leviathanhäupter, gabst ihn zum Fraß dem Volk der Wüstentiere (oder den Wüstentieren). Du hast gespalten Quelle und Bach, hast immerwährende Wasserläufe vertrocknen lassen." An GUNKELs Übersetzung (41) ist nur „uralte Ströme" zu ändern. אֵיתָן = Dauer, übertragen: das Bett eines Flusses (Meeres) Ex 14_{27}; s. STÄRK aaO. 324. Am MT (= LXX!) ändert GUNKEL zu viel; mit לְעַם צִיִּים — Wegfall eines Konsonanten — wird ein guter Text gewonnen; auch könnte לְעָם sekundär sein (E. KÖNIG, Wörtb. unter צִיִּי und Lehrgeb. II, 2. 246[1]) — Jahwes Eingreifen (v. 14 f.) ist auch nach GUNKEL (44) eine „Heilstat" wie das Ereignis von Ex 15 (v. 2: יְשׁוּעָה). Solche Taten begründen seine Königsherrschaft über Israel (Ps 74_{12} Ex 15_{18}). Jahwes Tat in Ps 74_{12} ff.: Spaltung des Meers (wie Ex $14_{16\ 21\,f.\ 29}$ 15_{18}); „Zerbrechen" und „Zerschlagen" der Häupter seiner Feinde (= „Meerungetüme auf dem Wasser", GUNKEL 41[4]), wie er nach Ex 15_6 f. die Ägypter „zerschmettert" und „niederreißt"; Überlassung der Leichen an die Tiere zum Fraß, wie Ex 14_{30} erwarten läßt. Alles dies „vor den Augen aller Welt" (בְּקֶרֶב הָאָרֶץ, GUNKEL 44), ganz wie in Ex 15_{14-16} das Wunder Aufsehen bei den Völkern erregte. Ps 74_{12} ff. hat genaue Parallelen in Ex 14 15.

Als Sinnbild für Ägypten und den Pharao erscheint in Ps 74_{13} der תַּנִּין wie bei Hesekiel, bei dem sich aber keine mythische Grundlage dafür verrät. Denn in Hes $32_{2\,b}$ erscheint ein wirkliches Tier, das sich im Wasser bewegt, kein mythisches Wesen. Sollte Hesekiels Bild einer Tradition entstammen (vgl. Jer 51_{50}), so braucht diese nicht mythisch zu sein, sowenig wie wenn der Pharao mit einem Jungleu verglichen wird (32_2), sowenig wie die Fliegen und Bienen in Jes 7_{18}. Daß übrigens Hesekiel für die Bezeichnung der Ägypter als תַּנִּינִים das Vorbild gegeben, hat nichts gegen sich. GUNKEL selber macht es wahrscheinlich durch Hinweis darauf, daß nach Cäsur und Sinn „auf dem Wasser" zu תַּנִּינִים gehöre wie Jes 27_1 und Hes 32_3 (41^4). Der Ursprung in Hesekiel würde den Plural (statt Personifikation als ein Tannin) erklären. Hesekiel 29_2 weissagt ja gegen Pharao und Ägypten, wendet also auf König und Volk das Bild eines solchen Tieres an.

Ps 74_{14} fügt den Vergleich mit „Leviathan" hinzu — leicht verständlich, wenn damit eine besondere Art von Tannin, besonders das Nilkrokodil, gemeint ist. Vorbild dazu wäre Jes 27_1, wo sicher ein orientalisches Reich ebenso bezeichnet ist. Die „Leviathanhäupter", die am Schilfmeer zerschlagen wurden, ergeben keinen mehrköpfigen, also keinen mythischen Leviathan (GUNKEL 42). Denn hier ist zunächst an einen kollektiven Singular zu denken, wie er gebräuchlich ist bei Tieren (Gen 32_6), überhaupt Gegenständen aus dem Naturleben und bei Gattungsbezeichnungen GES.-KAUTZSCH § 123 b. (So beurteile man auch — gegen GUNKEL (81) — die Schlange in Am 9_2, einem Gegenstück zu Hos 2_{20}). Es ist nach dem Plural תַּנִּינִים sogar sehr wahrscheinlich. Es ist nicht anders denkbar, wenn, wie leicht möglich, es keinen Plural von לִוְיָתָן gab. (Aufnahme eines kollektiven Singulars durch Suffix im Singul. in תִּתְּנֶנּוּ wie Ps $8_{5\ 7}$; vgl. den Singular am Verbum in Ps 90_4 nach בְּנֵי אָדָם!). Ist aber לִוְיָתָן individualer Singular, so ist er doch immerhin Bild für Ägypten, seine Häupter die Köpfe der Ägypter im natürlichen Sinn des Worts. Dieses Volk „zerschlägt" Jahwe (Ex 15_6 f.). Es hätte genügt: „das Haupt Leviathans" unter Festhalten am Bilde. Aber man beachte die häufigen Abweichungen des Hebräers von der bildlichen Redeweise zur sachlichen! (Hes $31_{6\,16}$ $16_{7\,16}$ f. Ps 80_9). Er verweilt selten bei einem Bild (Jes $8_{8\,10}$ 10_{16} ff. 28_{15} u. a.) und pflegt es nicht genauer auszuführen (vgl. ZILLESSEN, ZAW 1904, S. 254 282 f.). Er denkt immer gerne an den Gegenstand zurück, von dem er tatsächlich zu sprechen hat (vgl. GUNKEL, Internat. Monatsschr. 1917, S. 453:

„impressionistisches Denken“ der Propheten). So schwebt auch dem Psalmdichter, trotzdem daß er ein Bild für die Ägypter gebraucht hat, dieses Volk selber vor (KÖNIG, Lehrgeb. II 2, S. 246[1]), das sich ihm in v. 13 als Mehrzahl darstellte. Man braucht also bei den „Häuptern“ nicht an die Fürsten Ägyptens oder die Feldherren des Pharao zu denken wie der Targum, um so die unmythische Erklärung unserer Stelle als unannehmbar erscheinen zu lassen. Bei den רָאשֵׁי הֶחָלוּץ in I Chr 12_{23} läßt wohl auch GUNKEL den Singular als kollektiv gelten. Warum nicht auch bei לִוְיָתָן? (Ganz zu verwerfen ist übrigens die Erklärung des Targum nicht; HITZIG folgte ihr unter Berufung auf Hi 12_{24}). Auch Ps 74_{13} f. ist also ohne Zuhilfenahme eines Mythus deutbar.

Aber GUNKEL meint wiederum, vv. 13–15 sei „vor der Schöpfung der Welt“ geschehen (42). Denn erst in v. 16 sei von dieser Schöpfung die Rede. Darin läge eine gewisse Beweiskraft, wenn der Psalm von Erschaffung der Welt und dem, was voranging und folgte, handelte. Das ist so wenig der Fall wie bei Ps 89 und Jes 51. — Ps 74 ist eine „Klage über Feindesnot und Gebet um Hilfe“ (KAUTZSCH, H. Schr. d. AT[2]), eine Bitte um Rücksicht Gottes auf den Bund mit seinem Volk, nicht auf seine „Schöpfung“ (so GUNKEL (44) trotz בְּרִית in v. 20; in בְּרִית ist keine Bezeichnung für „Schöpfungen“ zu suchen). Gelegentliche Berufung auf Gottes Schöpfermacht schließt die Erinnerungen an die geschichtlichen Heilstatsachen nicht aus (vgl. ob. S. 133 f.).

GUNKEL meint nun, der Leviathan sei nach anderen Stellen mythisch. Hiegegen s. BUDDE (zu Hi 3_8 Handkomm. 13) und GIESEBRECHT (Gött. G. A. 1895, S. 593). Sogar BERTHOLET räumt ein, daß Hi 40_{41} „nichts als eine Beschreibung von Nilpferd und Krokodil beabsichtigt“ war (Art. „Drache“ in R. G. G. II, S. 141); desgl. B. DUHM, was besonders schwer ins Gewicht fällt (zu Hi 40_{15} ff. Kurz. Hand-Comm. S. 196). GUNKEL gibt übrigens selber zu, daß Hi 41 ein „Ungeheuer der Gegenwart“ mit „einzelnen Zügen vom Krokodil“ schildert; fraglich sei bloß, ob der Abschnitt „nur eine poetische Beschreibung des Krokodils sein will“ oder „ein Fabelwesen im Auge hat, dem mit dem ägyptischen Tier gewisse Züge gemeinsam sind“ (48). Was hätte jedoch den Dichter gehindert, das Krokodil zu schildern, wenn er die Absicht dazu hatte? Es konnte in Palästina beobachtet werden (BREHMs Tierleben[4] 1912. IV, S. 522; KINZLER, Bibl. Naturgesch. S. 121). Der Verfasser des Hiob, der auch sonst in Ägypten Bescheid wußte (s. ob. S. 137), konnte vollends einiges von diesem Tier erfahren. Indessen bezeugen ihm Kenner, daß

seine Schilderung vom Leviathan mit den neueren Beobachtungen über den Crocodilus niloticus (Laur.) übereinstimmt (BREHM, aaO. 519; MARSHALL, Die Tiere der Erde III, S. 136, hier mit Bezug auf Hi 41_{22}). Die Zähne (41_5 f.), der Panzer von Schilden (v. 7 f.) u. a. passen zum Krokodil. GUNKEL sieht freilich darin etwas Mythisches, daß Hi 41 ein „feuerspeiendes" (v. 11—13) und zugleich Wasserungeheuer darstelle — „Buchstabenexegese", wie sie auch BUDDE (aaO. 252) rügt. BREHM (aaO. 507 ff.) berichtet von dem Fauchen des Krokodils in erregtem Zustande (vgl. KINZLER, aaO. 116). Der Dichter darf zu dem so erzeugten Dampf auch das Feuer sehen (vgl. SCHLOTTMANN, Buch Hi S. 500). Das lichtsprühende, irisierende Niesen des Leviathan (41_{10}) kommt eben beim Krokodil vor (BÄTHGEN, Hi Deutsch 95; B. DUHM, aaO. 199).

Hauptfrage ist jedoch auch hier: passen in dem Zusammenhang besser mythische oder natürliche Tiere? So ist zu fragen auch für den Fall, daß Behemoth und Leviathan nicht von Anfang an in dem Buch herangezogen waren. Voran ging ein Gespräch Gottes mit Hiob, wonach der Mensch wider seine Allmacht nicht aufkommt, also nicht mit ihm hadern darf (Hi 38 39). Jahwe fährt fort: Hiobs Ohnmacht zeigt sich auch darin, daß er nicht jedes stolze Lebewesen demütigen kann. Seien hierunter Tiere oder Menschen zu verstehen, so schließt sich doch ganz passend der Gedanke an: es gibt Wesen, denen überhaupt kein Sterblicher etwas anhaben kann: Tiere aus Fleisch und Blut, wie jederzeit zu beobachten ist. Nilpferd und Krokodil konnten in der Tat dem antiken Menschen seine Schwachheit besonders eindringlich zum Bewußtsein bringen. Auch heute noch stehen die nur primitiv bewaffneten Sudanneger dem Krokodil hilflos gegenüber (BREHM, aaO. 523). In den Zusammenhang passen gewaltige natürliche Tiere. Welchen Zweck hätte der Hinweis, daß gegen Fabelwesen, also Tiere von überirdischer Gewalt, die üblichen Waffen und Fangmittel nicht ausreichen? Das braucht nicht behauptet, noch weniger durch eingehende Schilderung veranschaulicht zu werden. Und wenn auch Hiob sich zu einer solchen Binsenwahrheit bekennen würde, so wäre damit für Jahwe nichts gewonnen. Jahwe müßte noch das Geständnis einfordern, daß der Mensch sich auch weniger gewaltigen Wesen als dem Übernilpferd und Überkrokodil nicht gewachsen fühlt. Es fehlt also dem Text etwas sehr Wichtiges, wenn Hi 40 f. von dämonischen Wesen redet.

Die für Hi 40 f. feststehende Bedeutung des „Leviathan" findet sich auch in den anderen Stellen, wo diese Bezeichnung erscheint. So

in Hi 3_8. Wer Tag und Nacht mit Erfolg verwünschen kann, ist ein Zauberer. Ebenso, wer den Leviathan, das Krokodil, „aufzuhetzen“ (MT) vermag. Denn auf das Tier, dem so schwer beizukommen ist wie nach Hi 40_{25} ff. 41_2 (כִּי יְעוּרֶנּוּ Qerê יְעִירֶנּוּ Keth. vgl. עֹרֵר in 3_8), kann bloß durch Zauber gewirkt werden. Wer den Zauber aufs Krokodil versteht, besitzt auch die Macht, einen Tag zum Unglückstag zu machen. Schon zur Beschwörung gewöhnlicher Schlangen braucht man kundige Leute (Ps 58_5 f. Koh 10_{11} Jer 8_{17}). Man wirkt im Altertum überhaupt auf die Tiere auf magischem Wege wegen ihrer dämonischen Natur. (Darauf verweist auch HANS DUHM, Die bösen Geister im AT 11, obwohl er das Tier von Hi 3_8 zu den kosmischen Unholden rechnet, aaO. 37. 42). Der Versuch, Krokodile zu bezaubern, ist aus Ägypten mehrfach bezeugt (ERMAN, Äg. 472. 475; WIEDEMANN, Magie und Zauberei im alten Ä. S. 29). Freilich handelt es sich dabei um die Bemühung, sie unschädlich zu machen, indessen ist Hi 3_8 MT nicht außer Zweifel (עֹרֵר st. לְעֹ'). LXX (*χειρώσασθαι*) lassen an Zauber denken, der das Krokodil ungefährlich macht. Keinesfalls ist es zu verwundern, daß der Zauber am Krokodil dem an Tag und Nacht ebenbürtig sei. Auch der ägyptische Zauberkünstler scheint sich bei dieser Bestie nicht mit den gewöhnlichen magischen Mitteln begnügt zu haben: er gibt sich für Amon selber aus u. dgl. (ERMAN, aaO. 472 f.). Schärfere Mittel wendete auch der Tageverflucher kaum an. Dessen Kunst beruhte auf der Tagewählerei (ebd. 470 f.). Die Deutung des Leviathan in Hi 3_8 wird dem überlieferten Text gerecht. Nicht so die Deutung: „Wenn die Zauberer dies Ungeheuer aufstören, droht über den Tag, an dem es geschieht, das Tohuwabohu hereinzubrechen“ (B. DUHM z. d. St. Kurz. Hand-Comm. 20). Der Parallelismus wird hier als streng synonym angesehen, ohne Beweis. So bedarf es vollends nicht der Erklärung GUNKELs, der er noch durch Textänderung (von יוֹם in יָם) nachhelfen muß (damit gewinnt er einen Leviathan als mythischen Vertreter des Meeres (59 f.), läßt aber die Beziehung zwischen der Verwünschung des Geburtstags und dem Zauber zu eben diesem Zweck verloren gehen).

Dagegen verdient GUNKEL Beifall, wenn er Ps 104_{26} (Leviathan als Gottes Spielzeug) nur aus Hi 40_{29} versteht (58). Mit dem Krokodil kann der Mensch nicht spielen, sondern nur Gott. Daß auch hier es sich um das Krokodil handelt, wäre vollends unverkennbar, wenn יָם, wie sonst hie und da, den Nil bedeutete (GRESSMANN, Protestantenbl. 1916, S. 328).

In Jes 27_1 dient der Leviathan zum Vergleich mit einer staatlichen Macht. GUNKEL bringt keine Beweise dafür bei, daß dieses Bild „mythologischen Anschauungskreisen“ entlehnt sei. In Spekulationen über den Leviathan im 4. Esra oder im Henoch oder bei jüdischen Rabbinen oder gar in einem Vocabularium Aethiopicum (47[1]) liegt nichts Beweisendes.

Endlich gilt Hi 7_{12}: „Bin ich ein Meer (oder: der Nil) oder ein Tannin (oder: eine Schlange), daß du eine Hut über mich (gegen mich) setztest (setzen müßtest)?“ als Fundstelle für einen israelitischen Drachenmythus. GUNKELs Übersetzung: Der (statt: ein) Tannin („Drache“) ist nicht zu rechtfertigen. Unrichtig ist auch seine Behauptung: „Die Parallele macht deutlich, daß der Drache das Meerungetüm ist“ (70). Dann müßten die beiden in v. 12 a genannten Dinge miteinander identisch sein. Aber v. 12 a ist eine disjunktive Frage, die nach Verschiedenem, nicht Gleichem fragt. B. DUHM meint jedoch, das Ziel der göttlichen Maßnahme könne nur ein ganz gewaltiger Gegner Gottes selbst, also ein dämonisches Wesen sein; Gott selber stelle die „Wache“ auf. Allerdings beklagt sich Hiob, daß er von Gott als ein viel zu bedeutendes Wesen angesehen werde, vor dem Gott auf besonderer Hut sein müsse, obwohl Hiob doch für Gott ganz unschädlich sei (v. 17 20). Hiobs Leiden hätte bloß dann einen Sinn, wenn Gott damit eine Abwehr gegen Unheil, das von Hiob drohte, beabsichtigte. Es ist nun wohl begreiflich, wenn Hiob fragt, ob er eine Naturkraft wie das Meer verkörpere, die man an gewissen Stellen daraufhin beobachten muß, daß sie nicht kostbares Besitztum und Anlagen des Menschen zerstöre. Sollte aber יָם wieder = der Nil sein, dann wäre der Text leicht verständlich aus ägyptischen Verhältnissen (s. ob. S. 137. 148). Der Nil bei Memphis wurde bewacht, um einer Überschwemmung der Stadt vorbeugen zu können (Herod. II, 99). Eine besonders gefährlich erscheinende Person oder Sache konnte somit wohl mit dem großen Strom verglichen werden. Aber es gab in Ägypten und Palästina noch anderes, wovor man sich in besonderem Maße in Acht nahm. Ist תַּנִּין ein großes Wassertier (Gen 1_{21}), insbesondere das Krokodil, so ist es ganz leicht verständlich, wie Hiob seine von Gott scheinbar gefürchtete Gefährlichkeit durch den Vergleich mit einem solchen Tier ausdrücken kann. Ist aber תַּנִּין nur eine (giftige) Schlange oder bestimmte (giftige) Schlangenart, so ist daran zu erinnern, als welch böser Feind des Menschen die Schlange gilt (Gen 3_{15}), als das Schlimmste, was ihm begegnen kann (Sir 2_{12}; für Ägypten s. ERMAN, aaO. 485. 365). Hiob würde also ein Beispiel aus der täglichen Erfahrung wählen. Das

כִּי תָשִׂים מִשְׁמָר, das dann scheinbar nicht zum תַּנִּין, sondern bloß zu dem nächststehenden יָם paßte, wäre als Zeugma wohl zu begreifen. — Aber man wird einwenden: vor Meer oder Schlange müßte doch Gott nicht bange sein. Dasselbe ist aber auch mit einem mythischen Unhold der Fall. Indessen beachte man Folgendes: der Leidende hat hier Gott nicht in dessen unverletzlicher Erhabenheit gefaßt, sondern in eine niedrigere Sphäre herabgedacht. Darum wird er auch nachher zurechtgewiesen (8_2.). Hiob selber gesteht, daß er im Unmut das richtige Maß verloren habe (6_3), und bereut, nicht nach Gebühr von Gott geredet zu haben (42_5 f.). Er scheint sogar, wenn der Text in Ordnung ist (B. DUHM bezweifelt es, Kurz. Hand-Comm. 36), zuzugeben, daß er damit vom Pfad der Gottesfurcht abweiche (6_{14}). Hiob vergleicht Gott mit einem Menschen, der ihn in kleinlicher Weise befehdet und quält (6_4 7_{13}). Gott kommt ihm vor wie jemand, der sich um allerhand schreckenerregende Dinge Sorgen macht, dem aber doch ein armseliger Hiob nicht furchtbar werden kann wie etwa ein mit Überschwemmung drohender Fluß oder ein böses Tier. Auch in 6_{12} wird Gott nur im Licht eines Menschen gesehen, dem Fels und Erz unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, wird also Gott auf die menschliche Stufe gewiesen. (Das ist freilich nicht Hiobs eigentliche Meinung. Jenes weniger erhabene Bild von Gott ist vielmehr in seinen Augen dasjenige, das soeben (Cap. 4 5) Eliphas ungewollt gezeichnet hat und das Hiob später ein Bild „nach Hörensagen“ nennt (42_5). Es erscheint dem Hiob — und dem Dichter — als widersinnig und lächerlich. Ein Gott, der ein schwaches Menschenkind zwecklos plagt!). Hi 7_{12} ist so aus dem Buch selbst erklärt. Aber ohne „Mythen“.

„Nirgends in der uns erhaltenen Literatur wird der Mythus von Jahwes Drachenkampf erzählt“ — dieses Zugeständnis GUNKELs (88) sollte immer wieder von neuem unterstrichen werden. Eine andere Einschränkung, die er ebenfalls an der Beweiskraft des von ihm beigebrachten „mythischen“ Materials selber anbringen muß, liegt im folgenden: „An den ursprünglichen Sinn des Mythus erinnert im Psalm „fast nichts mehr“ (81). Nämlich in Ps Sal 2_{28} ff. „Nur wenn der ‚Frevler‘ Herr von Land und Meer werden will (v. 38), so ließe (!) sich das als eine Reminiszenz“ an ein mythisches Wesen betrachten, fährt GUNKEL fort. „Fast nichts“ ist also = gar nichts. Der „Frevler“ gehört der Gegenwart des Psalmisten an, der also, um ihn zu schildern, keinen Mythus brauchte. GUNKELs Chaossage besteht aus verschiedenartigen

„Zügen", die aus ihrer ursprünglichen literarischen Umgebung herausgenommen und in einen ihnen fremden Rahmen, ein Erzeugnis bloßer Vermutung, gespannt sind. Aber eine solche Vermutung reicht nicht aus, unsere exegetischen Ergebnisse über R. zu erschüttern.

III. Scheinbare Parallelen aus außerisraelitischer Mythologie.

1. Sprachliche Parallelen. Eine solche findet GUNKEL (417; vgl. GRESSMANN, Altor. Texte I, 31) in assyr. rîbbu. Aber man kann ebenso kalbu und — wahrscheinlicher — lâbbu (= Löwe) lesen (vgl. WINCKLER, Ausgew. Keilschriftzeichen 10. DELITZSCH, Assyr. Gramm.², 36 nr. 164). — Die Vermutung A. JEREMIAS' (A. T. im Licht des alt. Or. 469), der R. mit der רָחָב von Jos 2 kombiniert und in dieser etwas Mythisches sieht, scheitert namentlich an der Verschiedenheit von רחב und רהב (im übrigen s. KÖNIG, Wörterb. zu רָהָב).

2. Sachliche Anhaltspunkte soll ein vermeintlicher palästinischer Mythus von „dem (!) Meerungeheuer" bieten (B. DUHM zu Jes 51_9), der in Joppe lokalisiert gewesen sei. Das beruht auf späten griechischen Kombinationen (TÜMPEL, Jahrbb. f. Philol. Suppl. 16 (1888) 129 ff. 144 f. und bei Roscher, Lex. II, 1, 293 f. gegen GRUPPE, Philol. N. F. 1, 92 ff. E. KUHNERT bei Roscher, Lex. III, 2 2021 f.). Der Fisch des Jona ist kein Beweis für einen an Japho haftenden Mythus (gegen GRUPPE aaO. und Griech. Mythol. 185 u. A 2). Das B. Jona enthält Legende, nicht Mythus (MARTI, Kurz. Hand-Comm. 244 f. vgl. VATKE, Einl. 687 s. auch ORELLI z. d. St., Kurzgef. Komm. v. Strack usf. A V 288). Der Fisch steht nicht in Beziehung zu Japho. Jona ist keine mythische Figur (gegen H. SCHMIDTs „Jona" vgl. P. VOLZ im Theol. Jahresber. 1907, 105; gegen mythologische Versuche wegen des Namens s. NÖLDEKE, Beitr. z. semit. Sprachwissensch. I, 73 ff. u. II Reg. 14_2).

Noch weniger beweisen einzelne Ähnlichkeiten zwischen den „Varianten" des vermeintlichen israelitischen Chaosmythus mit dem babylonischen. Gegen sie gilt, was GUNKEL selber gegen derartige und ähnliche Kombinationen P. JENSENs einwendet (D. L. Z. 1909, S. 905 = Reden und Aufsätze 152 f.).

Übrigens hat GUNKEL und seine Anhänger die zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen den Stellen mit R. und Ps 74_{12} ff. einerseits und Ex 14 15 andererseits nicht in gebührender Weise ins Auge gefaßt. Es sei hier nachgeholt. Dabei muß teilweise schon Bemerktes wiederum angeführt werden.

Jes $51_{9b\alpha}$ ‖ Ex $15_{6b\,7}$ (Vernichtung als Zerschmetterung u. dgl.).
β (Schändung) ‖ Ex 14_{30}.
$10a\alpha$ (Austrocknung des Meeres) ‖ Ex $14_{16\,21}$ f.
β (Das Meer als מֵי תְהוֹם ר׳ ‖ Ex $15_{5\,8b}$ (תהמות; vgl. 10b).
$b\alpha$ ‖ Ex 15_{13} (der Meeresboden betretbar).
β גְּאוּלִים ‖ Ex 15_{13} (עַם זוּ גָּאָלְתָּ).

Ps 89_{10} (Jahwe und das Meer) ‖ Ex 15_8.
11a (Schändung) ‖ Ex 14_{30}.
b (Zerstreuung der Feinde) ‖ Ex 14_{24} f. (Verwirrung der Ägypter und Gedanke an Flucht).
10 11 7 9 (Jahwes Tat u. Gottmacht) ‖ Ex 15_{11a} (wer ist wie du unter den Göttern? אֵלִים wie Ps 89_7).

Hi 26_{12a} ‖ Ex 15_8 14_{21} (Wirkung aufs Meer).
b ‖ Ex $15_{6b\,7}$ (Zerschmetterung).
13a בְּרוּחוֹ usf. ‖ Ex 15_8 בְּרוּחַ אַפֶּיךָ.
b Schändung) ‖ Ex 14_{30}.
9_{13a} (אֱלוֹהַ לֹא יָשִׁיב אַפּוֹ, darauf Niederwerfung der Feinde ‖ Ex 15_{10} נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם usf.
b שָׁחֲחוּ עֹזְרֵי ר׳ ‖ Ex 15_8 חֲרֹנְךָ יֹאכְלֵמוֹ כַּקַּשׁ.
Daraus Beweis der Allmacht Gottes ‖ Ex 15_{11a}.

Ps 74_{12a} Jahwe König ‖ Ex 15_{18}.
b tut יְשׁוּעוֹת ‖ Ex 15_2.
בְּקֶרֶב הָאָרֶץ ‖ Ex 15_{14-16a} (שָׁמְעוּ עַמִּים usf.).
13a (15) Spaltung des Wassers ‖ Ex $14_{16\,21}$ ($_{29}$; auch 15_8).
Das Wasser als מַעְיָן וָנַחַל ‖ Ex 15_8 נֹזְלִים.
b und 14a Zerschmetterung u. dgl. ‖ Ex 15_6 f.

Es kommt hinzu, daß der Hebräer, soweit er überhaupt von einem „Kampf" zwischen Jahwe und menschlichen Gegnern sprechen kann, sich dies ebenfalls gestattet (Ex $15_{3\,6}$ 14_{25}), dem „mythischen" Feind Gunkels also der rein menschliche die Wage hält. Die Analogien aus der Mythologie werden damit völlig entwertet.

Der Gedanke an mythische Nebenbedeutung von R., dieser Benennung Ägyptens, ist ganz aufzugeben. Ebenso natürlich auch die Folgerungen, die die „religionsgeschichtliche Schule" daraus gezogen hat.

[Abgeschlossen den 3. Juni 1917.]

Georgische Adam-Bücher.

Von Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Hamburg.

Einer der ersten, die über georgische Apokryphen geschrieben haben, ist A. CHACHANOV; schon 1894 gab er eine Übersicht über die ihm bekannten Denkmäler mit Auszügen[1]. Der berühmte georgische Übersetzer Euthymius vom Heiligen Berge (Athos, † 1028) erwähnt in einem Briefe an den Mönch Georg über die von der Kirche nicht angenommenen Bücher neben einer *Kindheit des Herrn* auch ein *Leben Adams*[2]. CHACHANOV führt diese Stelle am Anfang seines Aufsatzes an und gibt dann einen Auszug aus einem Adambuche, das die Tifliser Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung unter den Georgiern besitzt (S. 36—38). Es folgt in ihr ein Bericht über die „Verkündigung des Engels über die Geburt des Seth und die Erbauung der Arche durch Noah" (S. 38—40). In der Erzählung von der Flut möchte CHACHANOV die Bearbeitung einer armenischen Vorlage sehen. Fast mit denselben Worten wiederholt er seine Bemerkungen über diese Texte in seinen „Skizzen über die Geschichte der georgischen Literatur"[3].

Die Veröffentlichung der armenischen Apokryphen zum Alten Testament, die 1896 durch SARGIS JOWSĒPHEANÇ geschah[4], ermöglicht die

[1] Pamjatniki gruzinskoj otrečennoj literatury: Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija 296, Nov. 1894, S. 35—49.

[2] Er beginnt seine kurze Aufzählung mit ORIGENES nnd EUSEBIUS, dessen Buch vor langer Zeit in die georgische Sprache übersetzt sei: „Und es fragte der Bischof Stephan, ob man es annehmen könne. In diesem Buche ist viel Gutes, doch dafür auch viel Unkraut, und darum wird es von der Kirche verworfen."

[3] Očerki po istorij gruzinskoj slovesnosti, Vyp. 1: Narodnyj ėpos i apokrify, Moskva 1895, S. 166—170 (besonders erschienen und in Čtenija v Imp. Obščestvě istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitetě 1895, kn. 1).

[4] Ankanon girkh Hin Ktakaranaç (= Thangaran hin eu nor nachneaç 1), Venedig 1896. Eine englische Übersetzung gab J. ISSAVERDENS heraus: The Uncanonical Writings of the Old Testament, Venice 1900 (1901). Gleichzeitig übersetzte daraus und erläuterte E. PREUSCHEN „Die apokryphen gnostischen Adamschriften": Festgruß BERNHARD STADE dargebracht, Gießen 1900, S. 163—252 und separat. — Die benutzte Handschrift (= A) enthält auch einen anonymen Kommentar zu dem Texte, den JOWSEPHEANÇ nicht abgedruckt hat (S. 311

Feststellung, daß das ganze georgische Stück inhaltlich sich aufs engste mit dem armenischen Texte der undatierten Handschrift der Venezianischen Mechitharisten Nr. 729 berührt (S. 307—324 der Ausgabe = S. 53—70 der englischen Übersetzung); CHACHANOVs Vermutung hat sich also bestätigt! Die bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten dieser Erzählung sind:

1) Die Ähren, die Kain als Opfer darbrachte, wurden von einem heftigen Sturm auseinander geweht; der Qualm des Opferfeuers schwärzte Kains Gesicht.

2) Kain spielte mit Abel auf dem Felde, band ihn mit einer Weinranke und tötete ihn mit einem spitzen Steine, wie die beiden Teufel in Rabengestalt es ihm vormachten.

3) Die sieben Flüche, die auf Kain gelegt werden, sind spezialisiert. Ich erwähne nur, daß auf seiner Stirn ein Horn (Arm.: zwei Hörner) wächst, das ruft: „Kain ist ein Brudermörder“.

4) Die Erde nahm Abels Leiche, die nicht verweste, nicht an (Arm.: auch sein Blut trocknete nicht ein). — Die Spuren des Blutes wurden über der Bluthöhle auf dem Berg Casius bei Damascus gezeigt: IBN BATOUTAH, Voyages T. 1 S. 231 f.

5) Henoch pflanzte einen schönen Garten (Arm.: Weinberg), um Adam und Eva den Verlust des Paradieses zu ersetzen. Er selbst aber aß nicht von den Früchten, sondern trug einen eisernen Helm, der seine Augen bedeckte, damit der Anblick der lockenden Früchte ihn nicht verführen sollte, von seiner asketischen Lebensweise abzuweichen.

Auf diesen Text geht auch wohl das von CHACHANOV (Skizzen S. 230f.) kurz behandelte geistliche Lied von Kain und Abel zurück, trotzdem es in manchen Einzelheiten abweicht.

Zu 2) und 3) vergleiche Ausg. S. 326—328 = Issav. S. 73, 75 (Hs. C); zu 5) vergleiche S. 332 = Issav. S. 83 (Hs. Ven. Nr. 57): Enowkh (PREUSCHEN S. 209, 21 will „Enôs“ lesen) fastet und pflanzt einen schönen Garten.

---

der Ausg. Anm.): außerdem Predigten des Wardan Ajgekçi, eines Schriftstellers des 12. Jahrhunderts (S. 7f. der Vorrede). Die beiden andern für die biblische Urgeschichte benutzten Codices sind: B = S. Lazzaro Nr. 633 (Homiliar Nr. 31, vor 1539 geschrieben) und C = Etschmiadsin Nr. 1631 (vom Jahre 1539), nach von CONYBEARE besorgten Photographien (die in der Ausg. nicht genannte Nr. ist nach Jewish Quarterly Review 7 S. 219 zu ergänzen). S. 331 f. der Ausg. = Issav. S. 81—83 ist aus S. Lazzaro Nr. 57; für S. 24—26 = Issav. S. 85—89 ist keine Quelle angegeben (aus A?).

Im Jahre 1901 analysierte M. DŽANAŠVILI eine Sammelhandschrift des Georgischen Kirchlichen Museums in Tiflis (Nr. 153, 4° s. XVII) in russischer Sprache[1], so daß es auch einem Nichtkenner des Georgischen möglich ist, das Verhältnis ihrer Adam-Texte zu der sonstigen Überlieferung zu bestimmen. Als erstes Stück enthält der Codex (S. 1—54; Džan. S. 25—31) eine „Erzählung vom Auszug Adams und Evas aus dem Paradiese". Sie ist im großen und ganzen mit der lateinischen Vita Adae et Evae identisch, die WILHELM MEYER 1878 in den Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-philolog. Classe Bd. 14, Abth. 3, S. 221—244) herausgegeben hat. Im Georgischen fehlen die §§ 25—29 der Vita — das erste Gespräch Adams zu Seth, das auch in der griechischen Apokalypse fehlt (MEYER S. 195). Der Georgier erzählt auch nichts von der Aufstellung der Tafeln (Vita § 50: fehlt auch in der Apokalypse, MEYER S. 197). Der georgische Text ist für die Geschichte der Textüberlieferung nicht unwichtig. Bevor ich die Varianten aufzähle, die eine Vergleichung der Angabe DŽANAŠVILIS mit der Vita ergibt, führe ich die ferner stehenden Texte über die Protoplasten auf.

Apc = Apocalypse Mosis, herausgegeben von TISCHENDORF in den Apocalypses apocryphae 1866 S. 1—23.

Arm = Armenischer Text, ed. JOWSĒPHEANC̣ S. 1—23. Ins Englische übersetzt von FRED. C. CONYBEARE nach Hs. C (The Jewish Quarterly Review 7, 1894, S. 219—235), von ISSAVERDENS hauptsächlich nach A (a. a. O. S. 11—38). Die deutsche Übersetzung PREUSCHENS (S. 168—186) berücksichtigt alle drei Handschriften ABC. Die Überschrift von B geht mit dem Titel der griechischen Apc; an ihrem Schluß nennt sich als Verfasser der „neuen Übersetzung" der geistliche Herr Simeon in Jerusalem. Daß in ihr arabische Synonyme für zwei Pflanzennamen vorkommen, behauptet CONYBEARE S. 216, ohne diese anzuführen; vgl. PREUSCHEN, S. 166f. Es ist nämlich Ausg. S. 14 *nardosn* = *phajlaseni* (B *balaseni*) = arab. *balasān* „Balsam, Balsambaum" (noch im modernen Armen. *balasan* mit der gleichen Bedeutung) und *kinamon* = *daraseni* (BC *daresini*) = arab. *dārṣīnī*. Das spricht gegen ein hohes Alter der Übersetzung. ISSAVERDENS (S. 10) ist geneigt, sie für älter als das

[1] Izgnanie Adama iz raja, Nimrodi sem' poslěpotopnych narodov. Kniga Nimroda. [Die Vertreibung Adams aus dem Paradiese, Nimrod und die sieben nachsintflutlichen Völker, Das Buch Nimrods.]: Sbornik materialov dlja opisanija . . . Kavkaza, Vyp. 29, Tiflis 1901, Abt. I S. 19—44. Eine kürzere Notiz gab schon früher CHACHANOV, Očerki 1 S. 356—358.

10. Jahrhundert zu halten. CONYBEARE hat seine Vermutung, sie gehe auf eine syrische Vorlage zurück, nicht näher begründet.

Slav. = Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches hrsg. von V. JAGIĆ: Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Cl., Bd. 42, Wien 1893, Abh. I. Die §§ 28—39 der ältesten slavischen Version fehlen in Apc, kehren aber größtenteils in den §§ 1—3, 4—8, 9—11 der Vita wieder (JAGIĆ S. 41—49)[1].

Der Georgier wird durch folgende Eigentümlichkeiten gekennzeichnet:

1) (zu Vita § 6): „Adam sagte zu Eva: Steh auf und gehe zum Flusse Tigris, und, in ihn hineintretend, lege unter deine Füße einen Stein und den Kopf bis zu den Schultern bedecke mit dem Gewande und bete schweigend 34 Tage. Ich werde dasselbe tun und im Flusse Jordan stehen. Ich werde bereuen und 40 Tage beten, da ich 5 Tage älter bin als du."

2) (zu § 18): „Eva kam wieder zur Besinnung, erhob sich und sagte zu ihrem Manne: Ich will nach der Seite des Sonnenaufgangs[!] gehen, und bis zu meinem Tode werde ich nur Heu essen, die Nahrung des Viehes; denn ich bin nicht mehr wert lebender Nahrung."

3) (zu § 19): „Wer kann ihm von meiner Krankheit Nachricht geben? Welcher von den Gefiederten fliegt zu ihm hin und sagt: Komm und hilf Eva, deinem Weibe? Ich flehe euch an, o Gefiederte, und euch, o Himmelsbewohner, wenn ihr nach Osten kommt, gebt meinem Herrn Nachricht von meinen Krankheiten."

4) Es schließt sich daran an: „Adam, der fortgefahren hatte, im Flusse Jordan zu beten, hörte die Stimme des Weinens und Flehens Evas. (Vgl. § 20 Anfang.) Und Gott nahm Adams Gebet an und entbot zu ihm den Engel Michael mit Samen, dem das göttliche Siegel angefügt war. Der Engel lehrte Adam Samen säen, die Erde bearbeiten und sein Leben fristen." Das erzählt die Vita erst in § 22.

5) (zu § 21): Der Knabe, den Eva gebar, war einem Sterne ähnlich. „Er blieb nicht auf den Händen des Paten, sondern flog herunter auf den Boden und begann, das Heu zu zerzupfen, das in Menge in der Hütte seiner Mutter war. Und der Pate sagte zu ihm: Du, Kain, bist ein Ausschweifender und ein Mörder des Guten; du bist ein Vernichter des fruchttragenden Baumes, doch nicht ein Aufzieher; du machst bitter,

[1] Vgl. auch die Zusammenstellung der Adamschriften von L. TROJE, ΑΔΑΜ und ΖΩΗ S. 7[1] (Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Jg. 1916, Abh. 17).

aber nicht süß." — Über das Halm-Motiv der Vita vgl. TROJE a. a. O. S. 78 Anm.

6) Daran schließt sich (zu § 23): „Nach 8 Jahren und 2 Monaten ging Adam ein zu Eva, welche empfing und gebar einen andern Sohn, den die himmlische Macht Abel nannte."

7) (zu § 23 Schluß): Als Kain und Abel zusammen spielten und tanzten, erschienen vor ihnen zwei Teufel, die ihre Gestalt angenommen hatten. Der Teufel, der Kain vorstellte, schlug mit einem kristallenen Stein dem andern den Kopf ab und spornte dadurch Kain zur Mordtat an.

8) § 24 und 30 sind zusammengearbeitet. Es wird angegeben, daß die Nachkommen Adams damals 3/4 der Erdoberfläche beherrschten. Wie schon oben erwähnt, fehlen § 25—29. Das bestätigt die Annahme von WELLS (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English 2, 1913, S. 129), daß der Bearbeiter der Vita das Stück aus einer andern Quelle entnommen und hier eingefügt hat.

9) (zu § 37): „Seth und Eva kamen an die Einfriedigung des Paradieses und begannen zu flehen und Gott zu bitten, ihnen den Engel zu senden, der über die menschliche Seele Gewalt hat. Und der Engel erschien und sagte zu Seth . . ." Also = § 41, worauf die Prophezeiung § 42 folgt. — In der Vita stimmen § 41 und 42 wörtlich mit dem lateinischen Texte des Evangelium Nicodemi überein, weshalb sie nach MEYER (S. 204) als Interpolation anzusehen sind; in den beiden besten Handschriften der griechischen Apc und in Arm. fehlt die Prophezeiung gänzlich. Im ursprünglichen slavischen Texte muß aber etwas Ähnliches gestanden haben (JAGIĆ S. 33); in die Palea (Historienbibel) freilich ist sie ebenfalls erst aus der slavischen Übersetzung des Nicodemus-Evangeliums eingefügt worden (S. 53f.) — Sie schließt im Georg.: „Geh jetzt zu deinem Vater, nach drei Tagen wird ihn die Seele verlassen. — Der Engel verbarg sich unter einem Baum des Paradieses, und Seth und Eva kehrten zu der Hütte zurück, wo sie Adam weinend antrafen." Der Grund wird angegeben in

10) (zu § 37—39, also Umstellung): Sie hatten nämlich auf dem Wege zum Paradiese einen Menschen getroffen, den ein Raubtier zerriß. Als dies die Wanderer sah, floh es; der verwundete Mensch aber stand auf und beschuldigte Eva, sie hätte es durch ihre Leichtgläubigkeit dahin gebracht, daß nicht einmal die wilden Tiere mehr sich dem Menschen fügten. Dann geht der Mensch zu Adam und wiederholt seine Anklagen. Als Eva zurückkehrt, macht Adam ihr Vorwürfe.

11) (zu MEYER S. 237—241): Eva erzählt eine Geschichte des Sündenfalls. MEYER hat diese Erzählung aus der griechischen Apokalypse in den Text der Vita eingefügt. Sie kommt auch in Arm. und Slav. vor.

12) (zu § 45—49. 51): „Darauf erblickte sie, daß die Tore aller sieben Himmel sich öffneten; von dort kamen heraus der Engel Michael und andere Engel. Ein sechsflügeliger Seraph nahm den Körper Adams, der schon die Seele ausgehaucht hatte, badete ihn dreimal im Strome Hebron und stellte ihn dann vor das Antlitz des Herrn und seinen Thron, der sich im siebenten Himmel befindet. Gott sandte den Michael und Gabriel ins Paradies, das sich im dritten Himmel befindet, und befahl ihnen, drei sindische Leichentücher [cf. Vita lin. 91 tres sindones bissinas] zu holen, den Körper Adams in sie einzuhüllen und dann lebenspendendes Myron darüber zu gießen. So taten auch die Engel. Da befahl Gott den Engeln, auch den Körper Abels zu holen, der bis dahin auf einem Felsen lag. Die Engel erfüllten den Auftrag Gottes. Gott befahl, die Leichen der Entschlafenen zu nehmen und sie an der Stelle zu bestatten, wo er Adam aus der Erde gebildet hatte. Michael hob die Gräber aus, die andern Engel brachten nach dem Willen Gottes verschiedene Wohlgerüche aus dem Paradiese herbei. Sie gossen diese über die Leichen der Entschlafenen und bestatteten sie. Da sagte Gott: Adam! Aus dem Grabe hörte man: Ich, Pharao [sic]! Gott darauf: Erde bist du, und zur Erde kehrst du zurück; doch deine Auferstehung wird am Tage der Auferstehung sein. Darauf versiegelte Gott das Grab Adams. Am sechsten Tage danach verschied Eva, und sie begruben sie zusammen mit Adam in einem Grabe.“ Das Siegel begegnet uns auch in Apc und Arm. § 42.

(Schlußschrift der Tifliser Handschrift): „Dies Buch wird auf griechisch *apokrypha* genannt und ist eine erbauliche Lektüre; doch nicht eine Lektüre für alles Volk, sondern nur für gelehrte Leute, wie das Gesetz des Glaubens.“

Anhangsweise möchte ich hier noch auf eine im Koptischen erhaltene Darstellung der Urgeschichte hinweisen. Sie steht in einer Rede über Abbatôn, den Todesengel, die dem Erzbischof Timotheus von Alexandrien (380—385) zugeschrieben wird (hrsg. von E. A. WALLIS BUDGE, Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt 1914 S. 225—249. englische Übersetzung S. 474—496) und gibt sich als Buch eines alten Presbyters in Jerusalem (S. 478—495). Der angeblich benutzte Text führt sich ein als Offenbarung Christi an Petrus. Der Engel Muriel wird bei der Schöpfung nach dem Lande Eden geschickt, um jungfräuliche Erde zu holen. Als er die Hand nach dem Staube ausstreckte, beschwor ihn dieser mit lauter Stimme, ihn nicht zu Gott zu bringen. Dieser läßt Adam 40 Tage und 40 Nächte liegen, ohne ihm Odem einzuhauchen. Der Sohn legt Fürsprache für Adam ein

und will Gottes Gebote für ihn erfüllen. Ein Buch des Lebens wird angelegt. Gott „setzte Adam auf einen großen Thron und legte eine Krone von Herrlichkeit auf sein Haupt und gab ihm ein königliches Szepter [in die Hand]." Es folgt die Aufforderung an die Engel, ihn anzubeten, und die Austreibung, derer die sich weigern. Adam lebt 100 Jahre allein im Paradiese, bis Eva geschaffen wird. Nach weitern 200 Jahren erfolgt der Fall. Eine lange Prophezeiung der Erlösers, der nach 5500 Jahren von der Jungfrau Maria geboren werden soll, leitet über zu der Namensänderung des Engels Muriel. Er heißt hinfort Abbatôn und erhält ein schreckliches Aussehen usw.

In seinem Werke „Die politische Verfassung des alten Georgiens und alten Armeniens"[1] behandelt I. DŽAVACHOV als Parergon auch die Urgeschichte, wie sie der von der Königin Maria besorgten Redaktion der georgischen Chronik „Kharthlis Cẖovreba" („Das Leben Georgiens") als Einleitung vorausgeschickt ist. E. TAKAJŠVILI hat sie in seiner Ausgabe dieser Redaktion als Beilage gedruckt (S. 786 ff.).[2] Der Titel lautet: „Erklärung der Schöpfung des Himmels und der Erde und über Adam, wie sie seinen Körper überführten und in Golgatha bestatteten, Völkertafel ... und Geschlechtsregister der Patriarchen von Adam bis Christus." DŽAVACHOV macht darauf aufmerksam, daß das Werk von der georgischen Überlieferung dem hl. Ephrem zugeschrieben wird, wie auch die syrische Schatzhöhle (S. 26). Die oben genannte Handschrift DŽANAŠVILIs enthält den Text als Nr. 2 (S. 54—152 = Sbornik S. 31—39, russischer Auszug daraus). Überschrift: „Erzählung des hl. Vaters Ephrem über die Schöpfung des Himmels, der Erde und Adams, über den Tod des letztern und die Bestattung seines Körpers auf Golgatha".

DŽANAŠVILI beginnt seinen Auszug gleich mit BEZOLD S. 3: Am Freitag mittag bildet Gott den Adam aus Teilchen der vier Elemente. Zu BEZOLD S. 4 steht uns ein längeres Stück in russsischer Übersetzung bei DŽAVACHOV (S. 20f.) zur Vergleichung zur Verfügung:

[1] Gosudarstvennyj stroj drevnej Gruzii i drevnej Armenii T. 1, S.-Petersburg 1905, S. 19—27 (Izdanija fakul'teta vostočnych jazykov Imp. S.-Petersb. Univ. Nr. 5: Teksty i razyskanija po armjano-gruzinskoj filologii, kn. VIII.)

[2] Die Handschrift ist Nr. 30 der Bibliothek der Gesellschaft zur Verbreitung der Bildung unter der georgischen Bevölkerung in Tiflis und ist zwischen 1638 und 1646 geschrieben. TAKAJŠVILI beschrieb sie ausführlich im Sbornik materialov dlja opisanija ... Kavkaza 36 (1916) Abt. I S. 27—114; er handelt hier auch von der Überlieferung und Komposition der von dem spätern König Wachtang VI. am Anfang des 18. Jahrhunderts herausgegebnen Chronik. Dieser benutzte dabei auch die Handschrift der Königin Maria, wie Randbemerkungen in ihr von seiner Hand bezeugen. Eine abgekürzte Geschichte Georgiens, die gewöhnlich als eine Verkürzung des Originaltextes angesehen wird, ist im Armenischen erhalten und in einer Etschmiadsiner Handschrift des 13. Jahrhunderts überliefert; sie reicht bis 1125 und wird dem am Ende des 8. Jahrhunderts lebenden Džouanšēr Džouanšērian beigelegt: gedruckt Venedig 1884, aber früher schon von BROSSET benutzt (vgl. PAUL PEETERS, Analecta Bollandiana 33, 1914, S. 299 f.).

„Er zog ihm an das königliche Gewand und setzte auf sein Haupt die königliche Krone: da wurde Adam König, Priester, Prophet; Gott setzte ihn dort auf den Thron mit Ehre (oder: mit einer Binde), und [es kamen alle Geschöpfe heran, und Adam gab ihnen entsprechende Namen. Gott erklärte ihn zum Herrn der ganzen Schöpfung].[1] Da hörten die Engel vom Himmel das furchtbare Wort Gottes, und [Gott] sagte zu ihm: O Adam, siehe ich habe dich gemacht zum König, Priester, Propheten und Haupt, Herrn und Führer, und alle Geschöpfe fügen sich dir; damit sie sich dir allein fügen, will ich dir auch die Gewalt geben über alles, was ich geschaffen habe. Und als die Engel dies Wort Gottes hörten, neigten sie [die Köpfe] und *beteten Gott, und darauf Adam, an*[2]: das Bild Gottes — die Engel und Erzengel und Throne und Gewalten und Herrschaften und Seraphime und Cherubime und die gelobten Heiligen. Da führte ihn Gott ins Paradies hinein, und wiederum beteten ihn dort die heiligen Engel an."

Nicht bei BEZOLD finde ich die von DŽANAŠVILI (S. 32) mitgeteilte Einzelheit, daß das Paradies sich im Luftraum, 30 Parasangen über den höchsten Bergen, befindet[3]; der Baum des Lebens, aus dem später das Kreuz Christi verfertigt wurde, steht in der Mitte der Erde. Seinen Namen *saberki* kann DŽANAŠVILI nicht aus dem Georgischen erklären; er denkt an *sabeki* „Baum der Erlösung" [?]. Aus BEZOLD S. 6 ist herausgesponnen, daß der Teufel sich in einen Papagei (*zorak*) verwandelt, um Eva nicht zu erschrecken. Vor seinem Tode offenbarte Adam dem Seth die Gebetstunden, d. h. wann ein jeder Gott preisen soll. Diesen Passus, der bei BEZOLD nicht vorkommt, teilt DŽANAŠVILI (S. 33f.) mit. Während in der entsprechenden Stelle aus dem syrischen Testament Adams, die RENAN mitgeteilt hat[4], die Stunden der Nacht voranstehen, beginnt der Georgier mit den Tagesstunden. Abweichungen: *1. Stunde* „meine Kinder" (Syr. „êtres célestes"); *4. Stunde* „alle Geschöpfe"; *5. Stunde* „alle lebenden Wesen"; *8. Stunde* „alle himmlischen Vögel und Kriech-

[1] [ ] aus DŽANAŠVILI ergänzt; bei DŽAVACHOV . . .

[2] So auch DŽANAŠVILI S. 32.

[3] Nach BEZOLD S. 5 überragte es alle hohen Berge um 3 Spannen „nach dem Maaße des Geistes"; vgl. ferner TROJE a. a. O. S. 15 Anm.

[4] Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques: Journal Asiatique 5e Sér., T. 2 (1853) S. 439—444; 452—455. Vgl. ferner C. BEZOLD, Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami: Orientalische Studien THEODOR NÖLDEKE gewidmet 2 (1906) Seite 893—912 (auch separat) und Theologischer Jahresbericht 27, 1 (1908) S. 302, 308.

tiere" (Syr. „lumière et eaux"; Cedrenus p. 9 = RENAN S. 429, *αἴνεσις καὶ θυσίαι ἀγγέλων*). — Nachtstunden: *6. Stunde*, „alle irdischen Würden"; *11. Stunde*, „die Priester räuchern mit Weihrauch und beten Gott an"; *12. Stunde* „vom Osten steigt Segen auf die Erde herab und erleuchtet alle Enden der Welt mit seinem Glanze". — Zur *10. Stunde* verweist DŽANAŠVILI in einer Anmerkung auf den in Gurien herrschenden Aberglauben, daß der Himmel sich manchmal öffne. Wenn es jemand glückt, diese Erscheinung zu bemerken, muß er sich irgend etwas wünschen, und sein Wunsch geht sofort in Erfüllung. — S. 28 führt DŽANAŠVILI den Paralleltext zu BEZOLD S. 7 unten — 8 unten an: die Schwester Kains heißt Liud, die Abels Kalmana. — Die Arche landet auf dem Berge Phedi in „Arajrat". Cham folgt den Spuren Kains und und spielt allerlei Musikinstrumente (BEZ. S. 25 von Kanaan).

Ausführlicher gibt DŽANAŠVILI den Inhalt von BEZOLD S. 29 unten („Und in den Tagen des Peleg") — S. 34 (Schluß bei DŽANAŠVILI S. 39): „Da gründete Nimrod im Osten größere Städte, welche sind: Babylon, Ninive, Rasathani, Sulaki, Dardžani, Kestaphani und Smokalani"; die vorkommenden Eigennamen sind auch an andern Stellen stark verderbt. Der Feuerpriester (BEZ. S. 33 [117]) heißt Andibajn: vgl. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis 1907 S. 372. Über der Quelle hängt Nimrod einen weißen Pfeil auf: BEZOLD S. 33 [114] Pferd. In Jankin, einer Gegend Judas, wird Nimrod von dem Weibe Junitana drei Jahre lang im *Buche der Weisheit* (die Magier nennen es *Phed*) unterrichtet (BEZ. S. 33f.; über Jonitus vgl. BOUSSET, Theol. Literaturzeitung 1899 Sp. 538).

Auch das 3. (S. 142—190) und 4. (S. 190—222) Stück seiner Sammelhandschrift schreibt DŽANAŠVILI (S. 20) Ephrem zu. Aus dem 3. teilt er aber keine Proben mit; es scheint mir auch fraglich, ob die S. 19 gebrauchte Bezeichnung „Kommentar zur Genesis" zutrifft, da es nach S. 39f. eine kurze Geschichte der Juden von Abraham bis Cyrus sein soll. Am Schluß wird gesagt, daß die hebräischen Bücher zweimal verbrannt wurden (unter Antiochus und Herodes; vgl. BEZ. S. 53). Nemesius als Verfasser des Stammbaums Marias scheint nicht genannt zu sein.

Aus dem 4. Stück (Geschlechtsregister der Patriarchen von Adam bis Christus, einschl. der heiligen Geschichte des Neuen Testaments) wird S. 40—41 der Stammbaum Marias mitgeteilt: vgl. BEZ. S. 54, 15—55, 32. Was DŽANAŠVILI S. 42 anführt, entspricht ungefähr BEZ. S. 56, 5—57, 30. Aus dem *Orakel* des Nimrod (BEZ. S. 57, 7) ist ein *Buch* Nimrods geworden;

aus Hormizd von Makhòzdî hat der Schreiber zwei Könige von Persien gemacht: Hirmis und Makhrze.

4 Da DŽANAŠVILI nicht erkannt hat, daß wir es hier mit einer georgischen Version der Schatzhöhle zu thun haben, hat er den Einfall gehabt, dem vorliegenden Werke den Titel *Buch Nimrods* zu geben. DŽAVACHOV (S. 26[1]) hat diese Identifikation schon zurückgewiesen; DŽANAŠVILI S. 42: „Und sie nahmen das *Buch Nimrods* und lasen in ihm, daß in der Welt ein König erscheinen soll“: hier wird das *Buch Nimrods* angeführt. Im syrischen Paralleltext steht übrigens nicht *Buch*, sondern BEZ. S. 57, 7 *Orakel, Offenbarung* (syr. *geljāna*). Es wird mir aber vielleicht mancher Leser Dank wissen, wenn ich hier die Zitate aus einem verlorenem *Buch Nimrods* zufüge, die DŽANAŠVILI der georgischen Chronik entnommen hat (S. 20—23).

„Im ‚Kharthlis-Cho̮vreba‘ (S. 84)[1] lesen wir:

‚Als der König Mirian († 342) noch Heide war, rief er oft den hebräischen Priester Abjathar aus Mochethi zu sich, einen Kenner alter und neuer Bücher, und ließ sich in der Unterhaltung mit ihm auf Erforschung der Lehre Christi ein. Und der König Mirian selbst *besaß* ebenfalls das ‚Buch Nimrods‘, und in ihm war so geschrieben: «Zur Zeit der Erbauung des babylonischen Turmes[2] wurde eine Stimme vom Himmel gehört, und diese Stimme war an Nimrod gerichtet: Ich, Michael, bin von Gott zum Fürsten des Ostens ernannt. Zieh heraus aus dieser Stadt, welche Gott beschützt.[3] Es wird die Zeit kommen, wo der Herrscher der Himmel erscheinen wird, dieser, den du zu sehen wünschest, der Beschimpfte[4] den Unbeschimpften. Aus Furcht vor ihm werden sich zerstreuen die Reize dieser Welt, die Könige werden das Königtum aufgeben und sich die Armut erwählen;[5] doch dieser, wenn er dich erblicken wird in Kummer, wird dich retten.» Da erkannte Mirian, daß die *alten* und die *neuen* Bücher in gleicher Weise zeugen (von der Erscheinung des Messias), und daß auch das ‚Buch Nimrods‘ ihre Erzählungen bestätigt; und darauf entschloß er sich, das Christentum anzunehmen.‘“

---

[1] Der Herausgeber der benutzten Ausgabe ist nicht genannt. BROSSET, Histoire de la Géorgie trad. 1849 P. 1, S. 110f.; DŽOUANŠĒR S. 56.

[2] Arm. nennt ‚den Turm und die Stadt Khalanē‘; vgl. BROSSET, Additions 1851 S. 25.

[3] BROSSET hält die Lesart des Arm. für logischer: ‚Lasset, was ihr baut; denn Gott wird es vernichten‘.

[4] BROSSET: ‚quoique méprisé au milieu d'un peuple méprisabte, la crainte de son nom fera disparaître les délices de la terre‘. Vgl. Add. S. 26.

[5] Arm. +: ‚und nicht den Ruhm, welchen du suchst, o Nimrod‘; om. ‚doch — retten‘.

An einer zweiten Stelle der georgischen Chronik werden dem König Wachtang Gorgaslan († 532) folgende Worte in den Mund gelegt:[1] „O Einwohner von Georgien, Verwandte der Könige Georgiens! Ihr herrscht durch die Kraft eurer Könige; wir aber, eure Könige, stammen ab von dem Helden Nimrod. In dessen Büchern[2] nun ist so geschrieben: «Nimrod wurde König zuerst von allen Königen der Welt. Er war so stark, daß er einen Löwen wie irgend eine Katze überwältigte; zu Fuß holte er wilde Esel und Gemsen ein. Seine Macht war so groß, daß sich ihm alle Nachkommen Noahs unterordneten. Er begann eine Stadt[3] zu bauen, indem er statt Stein Gold gebrauchte und die Treppen aus Silber, den Belag der Mauern aus Ziegeln auf Asbest[4], die Gesimse der Türen aus Hyazinth und Smaragd anfertigte. Und er errichtete wunderbare Paläste und Türme. Man kann sich unmöglich vorstellen, welche Weisheit er besaß: die Treppen seines Baues waren drei Tagereisen hoch; und auf diesen Treppen wünschte er den Himmel zu erreichen und die Himmelsbewohner dort zu erblicken. Doch als die Erbauer die Grenze des Luftraums überschritten hatten und in die Planetenwelt vordrangen, waren sie schon nicht mehr imstande, die Arbeit fortzusetzen: denn das Gold und das Silber fingen unter dem Einfluße des Äthers zu schmelzen an, von welchem jedes irdische Ding flüssig gemacht wird.[5] Aus diesem Ätherraum hörten die Erbauer des Turms einen Tadel, welcher aus sieben Ordnungen von Engeln hervorkam. Alle erschraken fürchterlich, und ein jedes Geschlecht der Leute begann in besonderer Sprache zu reden, und da einer den andern nicht verstand, zerstreuten sie sich nach verschiedenen Seiten. Zu Nimrod aber wurde in *persischer Sprache* gesagt[6]:

---

[1] DŽANAŠVILI S. 21—23 = Kharthlis-Chovreba S. 122f. Französisch bei BROSSET, Histoire P. 1 S. 163. Die armenische Redaktion des DŽOUANŠĒR weicht in einigen Abschnitten stark ab: vgl. BROSSETS Anmerkungen und Additions S. 38f.; Ausgabe Venedig 1884 S. 79—81.

[2] BROSSET: „dans son livre"; Arm. om.

[3] BROSSET: ‚une ville dont chaque pierre était d'or, sur une base d'argent'; Arm.: ‚sur des colonnes d'or, à base d'argent' (aber vom Turm gesagt).

[4] BROSSET: ‚Kalk'; Arm.: ‚Asphalt'. THEODORET zu Gen 11_3: Caten. Niceph. I col. 175 (vgl. RÖNSCH, Das Buch des Jubiläen S. 337) behandelt die Verwechselung von Asbest und Asphalt, deren sich einige Lehrer schuldig machen.

[5] BROSSET: ‚se fondaient, l'éther ayant une force ignée, produite par la rotation du firmament, qui brûle d'une manière irrésistible'.

[6] Es folgt dieselbe Stelle, die schon oben angeführt ist. BROSSETS Übersetzung weicht etwas ab; Arm. bietet hier und im folgenden eine andere Redaktion.

Ich, der Engel Michael, bin von Gott über das östliche Königreich gesetzt; zieh heraus aus dieser Stadt, welche Gott verschonen wird. Das Paradies befindet sich in der Nähe dieses deines Baues, und in ihm ist dieser Berg hier aufgetürmt, hinter dem hervor die Sonne aufgeht, und von dem die Flüsse Nil und Gihon herabfließen; letzterer bringt aus dem Paradiese wohlriechendes Holz und Heu mit Moschus mit. Jetzt geh und siedele dich zwischen zwei Strömen an, dem Euphrat und Džila, und diesen Völkern erlaube, dorthin zu gehen, wohin ein jedes will; denn so ist der Wille des Herrn. Du aber wirst über alle Könige herrschen. Späterhin aber wird der Herrscher der Himmel kommen, den du sehen wirst in einem entehrten Volke. Aus Furcht vor ihm werden versiegen die Reize dieser Welt, die Könige werden das Königtum aufgeben und die Bettelei aufsuchen. Er wird dich in Kummer sehen und dich retten.

Und alle verließen die Stadt und zogen fort: die hindisch sprachen, wandten sich nach Hindethi[1], die Sinder gingen nach Sindethi, die Römer – nach Rom, die Berdzener (europäischen Griechen) – nach Griechenland, Ag (BROSSET: Gog) und Magug — nach Magugethi, die Perser — nach Persien. Die ursprüngliche Sprache aber war die assyrische; bis zum (Tode) Nimrods sprachen die Leute in diesen sieben [eben genannten] Sprachen.

Ich habe euch dies erzählt, weil unsere Väter dies Buch (das ‚Buch Nimrods') geheim hielten, mich aber hat der göttliche Eifer veranlaßt, es zu offenbaren. Durch dies Buch glaubte unser Vater Mirian an das Evangelium der heiligen Nina ... Und als Christus den Nimrod im Hades erblickte, rettete er ihn.

Nimrod war der erste König, und der Prophet Daniel bezeugt, daß der Erzengel Michael den Persern zum Beistand gesetzt war."

Ein apokryphes georgisches Nimrodbuch ‚Nebrotiani' erwähnt CHACHANOV (Očerki I S. 362), setzt es aber dem Buche Henoch gleich. Gedruckt scheint daraus noch nichts zu sein.[2]

Vergleicht man die Liste der sieben Sprachen mit dem Texte DŽOUANŠERS (BROSSET Add. S. 38), so ergibt sich, daß in ihr wahrscheinlich die Jojnkh, die Jonier, ausgefallen sind (anders BROSSET P. I

[1] Endung *-ethi* bezeichnet im Georgischen Länder.

[2] S. 363 erwähnt CHACHANOV u. a. noch: ‚Von den sieben Himmeln'; ‚Rede des hl. Dionysius Areopagita über die Erschaffung des Paradieses und Adams'; ‚Über die Süßigkeit des Paradieses und Nachrichten über das Paradies'.

S. 164[5]). Der Armenier ersetzt die Hinder willkürlich durch die Nachkommen des Thorgomos, des Stammvaters der Georgier und Armenier. Die Unterscheidung von Hindethi und Sindethi geht zurück auf das arabische Hind wa-Sind; Sind bezeichnet das Stromgebiet des Indus (Sindh) namentlich an seiner Mündung.[1] Damit ergibt sich die Möglichkeit, die Liste, ja vielleicht noch etwas mehr von dem Texte, auf eine arabische Quelle zurückzuführen: wobei es unentschieden bleiben muß, ob sie den Georgiern in ihrer Heimat nach 717, dem Datum der arabischen Eroberung, oder in der Fremde, in Jerusalem oder auf dem Sinai, bekannt geworden ist. — Die Georgier hatten noch ein besonderes Interesse für Nimrod, weil ihr zweites Königsgeschlecht, die Nebrothiden, die zwischen 162 v. Chr. und 3 n. Chr. herrschten, auf ihn ihren Stammbaum zurückführten (BROSSET 1 S. 45); auch Wachtang rühmt sich an der oben angeführten Stelle dieser Abkunft.

Ein arabisches, auf eine persische Vorlage zurückgehendes ‚Buch über Nimrod, den König von Babel' erwähnt Ibn Abī Jaʿqūb an-Nadīm in seinem Fihrist (hrsg. von GUSTAV FLÜGEL 1871 S. 305, 7; 306, 5); ich wurde durch die russische Abhandlung K. A. INOSTRANCEVS über die ‚Persische literarische Überlieferung in den ersten Jahrhunderten des Islam' auf diese Stelle aufmerksam gemacht (Mémoires de l'Acad. Imp. des sciences de St.-Pétersbourg VIII[e] Sér., Cl. hist.-phil. Vol. 8, Nr. 13, 1909 S. 13). Es ist möglich, daß ein Zusammenhang zwischen diesem arabisch-persischen und dem georgischen Nimrod-Buche besteht. Freilich scheint nichts von dem im Fihrist [= Index] genannten Werke erhalten zu sein, so daß man ein abschließendes Urteil bis zur Entdeckung von Bruchstücken aufschieben muß.

Endlich möchte ich noch einige Rätsel anschließen, die in der bei den Georgiern sehr beliebten Erzählung vom Mädchen und Jüngling vorkommen. CHACHANOV hat sie nach der 14. Ausgabe (Tiflis 1893, 15 S. 8°) übersetzt (Očerki 1 S. 175—181). Eine andere Übersetzung nach einer Handschrift erschien im Sbornik materialov dlja ... Kavkaza 13, 1892. Die 23. gedruckte Ausgabe enthält die Bemerkung, die Erzählung sei im 18. Jahrhundert vom König Teimuraz aus dem Griechischen übersetzt worden. Ihr Hauptmotiv ist, daß die Werbung eines Jünglings um eine Prinzessin nur bei glücklicher Lösung ihrer Fragen

[1] Vgl. HERBELOT, Bibliothèque orientale S. 447; REINAUD, Fragments arabes et persans inédits relatifs à l'Inde 1845 S. 99, 182; ALBERUNI's India, English ed. by E. SACHAU 1 (1910) S. 198, 200.

Erfolg haben soll. Aus dem Gebiete der biblischen Urgeschichte kommen in CHACHANOVs Text folgende Rätsel vor:

1) Der Hahn gebar die Henne. — Adam gebar Eva.

2) Nenne mir die drei, welche tranken, aßen, doch welche nicht von einer Mutter geboren waren? — Adam, Eva und der Widder, den Gott dem Vater Abraham gab.

3) Wessen Blut wurde zuerst vergossen? — Das Blut Abels, der von Kain getötet wurde.

4) Wer war der Bote, den Gott zu Adam sandte? — Der Rabe, der zu Adam flog, welcher nach der Ermordung Abels durch Kain nicht wußte, was er mit der Leiche tun solle ...

5) Wer war derjenige, bei dessen Nahen die Mutter ausrief, sie sei jungfräulich! — Das war die Leiche Abels; als sie ihn ins Grab hinabließen, rief die Erde[1] aus: Ich bin jungfräulich!

6) Einer tötete einen andern; der Mörder kam ins Paradies, und das Opfer in die Hölle. — Lamech ... und Kain ...

7) Wer sandte diejenigen aus, welche weder Engel noch Teufel noch Leute waren? — Noah den Raben und die Taube ...

8) Welche wurden weiß geboren, wurden aber später schwarz? — Die Söhne Noahs, welche nach dem Fluche des Vaters schwarz wurden.

Eine Zusammenstellung von Literatur über biblische Rätsel gab HEINRICI, Griechisch-byzantinische Gesprächbücher 1911 S. 17f. (Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl., Bd. 28, Nr. 8). Die Prüfung durch Rätsel ist ein beliebtes Märchenmotiv. Dies begegnet uns auch in einer Vita Pachomii (hrsg. aus dem Paris. gr. 881, s. X, von J. BOUSQUET und F. NAU, § 64: Patrologia Orientalis T. 4, Fasc. 5, Seite 452f.); hier gibt ein Philosoph dem Theodorus, einem Schüler des Pachomius, ein Rätsel auf, das dieser richtig löst: *Τίς μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν, ἢ τίς γεννηθεὶς οὐκ ἀπέθανεν· τίς δὲ ἀποθανὼν οὐκ ἐπώζεσεν;* (Adam, Henoch, Lots Weib).

[1] Die Erde heißt im Georgischen *deda-midsa* = ‚Mutter-Erde'.

[Abgeschlossen den 23. Oktober 1917.]

Textkonjekturen.

Von Professor J. Meinhold in Bonn.

Gen 49_5 כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם

So der Hebräer, was man dann: „Geräte der Gewalttat" (DILLM.) sind ihre „Waffen" oder „Schwerter" oder „Krummesser", übersetzt, mag man nun an die Erklärung des *ἅπαξ λεγόμενον* aus dem Assyrischen (*kâru* = umhauen, fällen, so DEL. Prolegomena 121, oder *karâru* niederreißen, so VOLLERS Z.A. 14, 355) oder gar an das griechische *μάχαιρα* denken. Gegenüber dieser vollständigen Unsicherheit ist es schon besser, mit FRANKENBERG (Gött. Gel. Anz. 1901 S. 104) einfach: חַרְבֹתֵיהֶם zu schreiben. BALL (in der „Regenbogenbibel") deutet es nach מִכְרֵה Zph 2_9 als „Grube", „Nachstellung": כִּלּוּ חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם = „sie führen ihre frevelhaften Anschläge aus". GUNKEL nimmt dies auf, liest aber statt כִּלּוּ: כְּלֵי: „Arglist (wörtl. Arglistiges) und Gewalttat sind ihre Gruben", mit denen sie die Menschen fangen. Aber das *ἀπ. λεγ.* מִכְרֵה, in Zph 2_9 auch nicht ganz sicher gedeutet, zur Erklärung zu nehmen, ist bedenklich. Begreiflich daß GRESSMANN in dem Göttinger Bibelwerk (S. 171 z. d. St.) sich anders hilft: מִלֵּא חָמָס מִקְרָאֵהֶם „Voll Frevel ist ihre Versammlung". Wenn diese drei Erklärer nicht an eine Waffe denken, so leitet sie das richtige Gefühl. Sie sinnen (5b), beschließen (6a), vollführen Böses (6b. 7) — diese Steigerung liegt doch wohl vor. Da paßt ein „Schwert", „Messer", „Karst" u. a. nicht in 5b hinein.

Zwar ist nach DILLMANN mit den Deutungen der LXX Pes. Onkel. nichts anzufangen — und doch weist m. E. die LXX auf den rechten Weg. Sie gibt den Vers wieder: *συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν*, las also: כִּלּוּ חָמָס מִזִּמֹּתָם. *αἵρεσις* hat hier die Bedeutung Plan, Vorhaben (so oft bei POLYB., PLUTARCH u. a. a.), entspricht also dem hebräischen זִמָּה oder מְזִמָּה. Ich wähle מְזִמָּה, nehme das מ der LXX nicht als מִן, sondern als zum Nomen gehörig. Ferner lese ich כִּלָּה, also: כִּלָּה חָמָס מְזִמֹּתֵיהֶם d. h. auf „Ausführung von Gewalt steht ihr Sinn", dann weiter: das beschließen sie in ihren Zusammenkünften (6a) und führen es aus (6b. 7).

Gen 49 13 וְיַרְכָתוֹ עַל צִידֹן

Der Vers hat drei Glieder. Schon das ist gegenüber den Worten betreffend Isaschar, Gad, Ascher, Naphtali usw., wo stets der zweigliedrige Vers herrscht, auffallend. So streicht BALL und GUNKEL 13bβ, d. h. die obigen Worte, während GRESSMANN sie behält, dagegen bα (וְהוּא לְחוֹף אֳנִיֹּת) verwirft. Ich stimme GUNKEL und BALL zu. Es liegt nicht in der Art dieser Sprüche, genaue mit Namen bezeichnete Orts- oder Völkerangaben zu machen. Auch wäre die Bemerkung: „er lehnt seinen Rücken an Sidon“ doch gar zu prosaisch. Es fragt sich nur, wie kommen diese Worte hier herein und was bedeuten sie? Ich halte sie für eine Glosse zu v. 17: עֲלֵי דֶרֶךְ שְׁפִיפֹן. Das דרך finde ich in וירכ, das עלי in dem על und dem י von צידון. In den Resten vermute ich: צְפְעֹנִי. Das ת aus dem ירכתו wäre ein verlesenes פ und ו Rest eines ע. Das י am Schluß von צפעני ist vor dem nachfolgenden י des יששכר verloren gegangen. Der Glossator gab eine Erklärung des sonst unbekannten שְׁפִיפֹן und zeigt die Stelle mit dem עלי דרך an.

Num 24 8b יֹאכַל גּוֹיִם צָרָיו וְעַצְמֹתֵיהֶם יְגָרֵם וְחִצָּיו יִמְחָץ

Daß v. 8a ein Zusatz (aus 23 22) ist (wie auch 9b), nehme ich mit vielen Auslegern an. Der Vergleich mit 23 24 legt die Vermutung nahe, daß 8b vgl. 24b ursprünglich nach v. 9a (= 24a) gestanden hat. Israel wird hier unter dem Bild eines Löwen geschaut (9a ‖ 24a). Wer wagt es, ihn aufzuscheuchen? Unternimmt es einer, so zahlt er mit seinem Leben. Das will wohl 8a sagen. Jetzt aber heißt es: es (das Volk) frißt die ihm feindlichen Völker, zerbricht ihre Gebeine und zertrümmert ihre Hüften (חֲלָצַיִם? st. חִצָּיו). Man kann nicht sagen, daß hier ein glücklich gewähltes Bild, ein guter Stil vorliegt. Die Vermischung von Sache und Bild stört, ebenso wie die Dreigliedrigkeit des Verses. Ich lese גרם statt גוים in 8bα. Es ist durch Irrtum als יגרם nach 8bβ verschlagen; lese statt צריו : צָדָיו und fasse das חציו in der Form חלצים als Randerklärung zu dem seltenen גֶּרֶם. So ergibt sich folgender Text:

כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ | יֹאכַל גֶּרֶם צָדָיו וְעַצְמֹתֵיהֶם יִמְחַץ

8b Es duckt und lagert sich wie ein Leu.
Dem Löwen gleich, wer wird den aufscheuchen.
9a Er zerbeißt den Leib seiner Jäger
Und zerbricht ihre Gebeine.

Zu גרם als Leib vergleiche das arabische جِرْم ZDMG 54 37 u. Prov 17 22.

Num $24_{17 b\beta}$ וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת (= וְקָדְקֹד בְּנֵי שָׁאוֹן Jer 48_{45})

Mit dem בְּנֵי שֵׁת ist nichts anzufangen. Die Israeliten rechnen sich selbst zu den Sethiten. Da wird es keinem israel. Dichter eingefallen sein, zu rühmen, daß David alle Sethiten vernichtete. Die בְּנֵי שָׁאוֹן im Jeremiatext behagen auch nicht. „Söhne des Getümmels“, „Lärmer“ erwartet man hier nicht, vielmehr muß zwischen Moab und Edom ein Volksname gestanden haben. Der kann nicht auch Moab, wenn auch in anderer Form, gewesen sein (HOFFMANN ZAW 3, 97 findet Jer 48_{45} u. Am 2_2 einen alten Namen Moabs). Nun wäre es höchst verwunderlich, wenn in einem Lobpreis Davids seine Vernichtung Ammons fehlte, dessen Besiegung doch einen besonderen Ruhmestitel seiner Regierung bildete (II Sam 10 ff.). Auch das בני, das hier bei Moab und Edom fehlt, deutet auf Ammon, bei dem es stets zu finden ist. Nur Ps 83_8 lesen wir im AT עַמּוֹן (II Sam 11_{11} hat LXX das in M. fehlende בְּנֵי). Da ist das בני des Metrums willen fortgefallen. Zu den Edomitern u. Moabitern gehört der dritte ostjordanische Feind Israels Ammon. Bei Jeremia haben wir in dem ון des שאון wohl noch einen Rest des Richtigen. Das ש steht in der althebräischen Schrift dem מ sehr nahe. So bleibt nur das א, für das ע zu setzen ist. Für קרקר, Jer קדקד lese ich דִּקְדֵּק und erhalte so das durchaus passende: וְדִקְדֵּק כָּל־בְּנֵי עַמּוֹן = „und vernichtet ganz Ammon“.

Dtn 33_6 יְחִי רְאוּבֵן וְאַל יָמֹת וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר

V. b soll natürlich sagen, daß seine Mannen sich nicht vermindern. GRESSMANN: „es seien seine Mannen nicht wenig“. Aber der Text sagt das Gegenteil: es seien seiner Mannen so wenig, daß man sie zählen kann (vgl. Jes 10_{19} Gen 34_{30} Num 9_{20} Jer 44_{28} Hes 12_{16} Ps 105_{12}). Und die Übersetzung: „Es lebe Ruben und sterbe nicht, daß seine Mannen wenig würden“ (DILLM., STEUERN., BERTHOLET u. a. a.) befriedigt auch nicht. Daß der Stamm sterben würde dadurch, daß seine Mannen wenig würden, ist eine recht triviale und überflüssige Bemerkung. Auch habe ich trotz der hier stets zitierten Ausführung bei GES.-K.[24] 109 i. Bedenken gegen diese Übersetzung. LXX hat: *καὶ ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ*. Das trifft gewiß das Richtige. Hatte sie einen anderen Text? Ich schlage vor: וִיהִי תְּמִים מִסְפָּר d. h. er bleibe unversehrt an Zahl, oder וִיהִי תָּמִים מִסְפָּרוֹ es bleibe seine Zahl unversehrt. תָּמִים unversehrt, vollständig Lev 3_9 Hes 15_5.

[Abgeschlossen den 16. Mai 1920.]

Miscelle.

Zu dem Namen Meri-Baal.

Die in dem letzten Heft dieser Zeitschrift (S. 86) von HUMBERT gegebene, auf den ersten Blick bestechende ägyptische Deutung des Namens מְרִי־בַעַל Sept. *Μεριβάαλ* als „geliebt von Baal" hat eine ernste lautliche Schwierigkeit, die freilich bei der üblichen ägyptologischen Transkription *mrj Bʿr* nicht in die Augen fällt. Das passive Partizipium *mrj* „geliebt" sieht nämlich lautlich betrachtet etwas anders aus, als es äußerlich scheint, denn der zweite Radikal war schon früh zu *j* mouilliert worden[1]. So wird bereits in mittelbabylon. Texten (15. — 13. vorchristl. Jahrhundert) der Beiname Ramses' II. *mrj-ʾmn* durch *Māi-Amāna (Māʾi-Amāna)*[2] wiedergegeben, und die entsprechende griechische Form *Μιαμμοῦν* (Manetho) zeigt gleichfalls diese Mouillierung des *r*. Dieselben Formen des Verbums *mr* > *mj* liegen vor in *Μαιενοῦρις* „geliebt von Onuris", *Μαιεϑῶτις* „geliebt von Thoth", *Μαιεῦρις* „geliebt von Horus", *Μαεφϑα* „geliebt von Ptah", *Μιρῆς* „geliebt von Rê" (?), *Μιᾶπις* „geliebt von dem Apis"[3]. Wie man sieht, gibt keine dieser von verschiedenen Völkern und aus verschiedenen Zeiten stammenden Transkriptionen das *r* von *mrj* durch *r* wieder, sondern sie stimmen alle in der Auffassung des *r* als *j* überein. Ich glaube daher, daß der hybride Name *mrj* (d. i. lautlich *mjj* oder *mj*) -*Bʿr* hebräisch durch מי־בעל (keinesfalls durch מרי־בעל) hätte wiedergegeben werden müssen, und halte die vorgeschlagene Erklärung lautlich für unmöglich. Dasselbe gilt auch von den Versuchen, מְרָיָה ib. und מִרְיָם[4] als ägyptisch zu erklären.

Heidelberg. Prof. Dr. WILHELM SPIEGELBERG.

[1] STEINDORFF, Äg. Zeitschrift. 27 (1889), S. 108—9. SETHE: Ägypt. Verbum I, § 241—2, II § 933, 5.

[2] RANKE: Keilschriftliches Material S. 12.

[3] Die Übersetzungen dieser aus der Ptolemäer- und röm. Kaiserzeit stammenden Namen sind nicht ganz gesichert, aber sie zeigen doch mit Sicherheit die Mouillierung des *r*.

[4] S. 111 desselben Heftes.

Bibliographie[1]

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

Budde-Festschrift. Beiträge zur alttest. Wissenschaft, Karl Budde zum siebzigsten Geburtstag am 13. April 1920 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Namen hrsg. von KARL MARTI. Gießen 1920. VII, 194 S. Gr.-8°. (Beihefte für ZAW 34.)

DELITZSCH, FRIEDR., Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart-Berlin 1920, 149 S. 8°.

DELITZSCH, FRIEDR., Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre. Berlin u. Leipzig 1920. X, 167 S. Gr.-8°.

EISSFELDT, O., Julius Wellhausen, Internat. Monatsschrift f. Wissensch., Kunst u. Technik 14. Jahrg. (1920), 3, 193—208, und 4, 325—338.

D'ERAINES, JEAN, Le Problème des Origines et des Migrations: I La Bible Document Historique; II Science et Méthode; III La Grande Hypothèse Origine de la Race Blanche. Paris 1914. 174 S. Gr.-8°.

FULLERTON, KEMPER, Prophecy and Authority. A Study in the History of the Doctrine and Interpretation of Scripture. New York 1919. XXI, 214 S. 8°,

JASTROW, MORRIS, JR., Constructive Elements in the Critical Study of the Old Testament, s. JBL XXXVI (1917), 1 and 2, 1—30.

† JÜLICHER, A., Nachruf zu den Nachrufen auf Wellhausen, PM 1918, 145—153.

KÖNIG, ED., Friedrich Delitzsch's „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet. Gütersloh 1920. 112 S. 8°.

LODS, AD., L' «École de Strasbourg» et son influence sur l'étude des sciences religieuses en France au XIXe siècle, RHR (Paris) 1920, 1—30.

MEINHOLD, JOH., Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur u. Religion Israels. Gießen 1919. 316 S. 8°. [= Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß. Band 1.]

MILLIGAN, G., Henry Barclay Swete, s. ET XXX, 8 (May 1919), 344—347.

MOORE, G. F., An Appreciation of Professor Toy, AJSL XXXVI, 1 (October 1919), 1—17.

ROGERS, R. W, Leonhard William King, AJSL XXXVI, 2 (January 1920), 89—94.

SCHWALLY, FR., Semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion (Bericht für die Zeit von Oktober 1911 bis Ende 1916), s. ARW 1919, 2/3, 347—382.

† THOMSEN, P., Das Alte Testament. Entstehung und Geschichte. Leipzig 1918. 126 S. 8°.

TRAMONTANO, RAFFAELE S. J., Il più antico saggio d'esegesi biblica allegoristica. Un brano della Lettera d'Aristea a Filocrate (§§ 128—171). S.-A. aus «La Scuola Cattolica» di Milano, Quaderno di Settembre 1919. 15 S.

Woordenboek, bijbelisch-kerkelijk, onder redactie van Prof. Dr. A. VAN VELDHUIZEN bewerkt door Prof. Dr. F. M. TH. BÖHL, Prof. Dr. A. VAN VELDHUIZEN, Prof. Dr. W. J. AALDERS en Prof. Dr. H. TH. OBBINK I. Het Oude Testament door Dr. F. M. Th. BÖHL. Groningen 1919. VII, 332 S. 8°.

2. Text und Übersetzungen.

BLOCH, J., The Influence of the Greek Bible on the Peshitta, AJSL XXXVI, 2 (January 1920), 161—166.

BLOCH, JOH., The Authorship of the Peshitta, s. AJSL XXXV, 4 (July 1919), 215—222.

[1] Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Burn, J. H., Dr. Field's Old Testament Revision Notes I., s. ET XXX, 2 (Nov. 1918), 85 f; 9 (June 1919), 427; 10 (July 1919), 476 f.
† Dold, A., Prophetentexte in Vulgata-Übersetzung nach der ältesten Handschriften-Überlieferung der St. Galler Palimpseste Nr. 193 u. Nr. 567. In Umschrift u. mit Einleitung. (Spicilegii palimpsestorum vol. I. transcriptio). Mit 2 Lichtdr. Beuron u. Leipzig 1917. XL, 172 S.
Fotheringham, J. K., The Date and Place of Writing of the Slavonic Enoch, s. JThSt XX, 79 (April 1919), 252.
v. Gall, Aug. Frh., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner hrsg. Fünfter [abschließender] Teil: Deuteronomium nebst Nachträgen und Verbesserungen. Gießen 1918. XCIV, 358—440. 4°.
Hughes, J. Caleb, De Lagardes Ausgabe der arabischen Übersetzung des Pentateuchs Cod. Leiden Arab. 377 nachgeprüft. LSS VII, 3. Leipzig 1920. XV, 27 S. 8°.
James, M. R., Irish Apocrypha, s. JThSt XX, Nr. 77 (Oct. 1918), 9—16.
Margolis, Max L., The Aldina as a Source of the Sixtina, s. JBL XXXV (1919), 1, 51 f.
Margolis, M. L., A New Uncial of the Greek Psalter, AJSL XXXVI, 1 (October 1919), 84—86.
Melamed, R. H., The Targum to Canticles according to six Yemen MSS. compared with the 'Textus receptus' (Ed. de Lagarde) Chapters II—V, JQR X, 4 (April 1920), 377—410; XI, 1 (July 1920), 1—20.
Les Psaumes. Extrait de la Bible du Centenaire. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. Paris 1920. IV, 188 S. Lex.-8°.
Rahlfs, Alfred, Über einige alttestamentliche Handschriften des Abessinier-Klosters S. Stefano zu Rom (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Band 3, Heft 1). Berlin 1918. 46 S. Gr.-8°.
Vaschalde, A., Ce qui a été publié des Versions Coptes de la Bible (suite), RB 1920, 1, 91—106; 2, 241—258.
Welch, Adam C., The Septuagint Version of Leviticus, s. ET XXX, 6 (März 1919), 277 f.
Yerkes, R. K., The Lucianic Version of the Old Testament as Illustrated from Jeremiah 1—3, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 163—192.

3. Altes Testament und Altertum.

Albright, W. F., Some Cruces in the Langdon Epic, s. JAOS 39, 2 (April 1919), 65—90.
Albright, W. F., The Mouth of the Rivers, s. AJSL XXXV, 4 (July 1919), 161—195.
Albright, W. F., Ninib-Ninurta, s. JAOS 38, 3 (Juni 1918), 197—201.
Bauer, H., Die „Löwenherrin" der Amarnabriefe Nrr. 273 und 274, ZDMG 1920, 210 f.
Ebeling, Erich, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion II [MVAG 1918, 2]. Leipzig 1919. 82 S. Gr.-8°.
Ebeling, E., Religiöse Texte aus Assur, ZDMG 1920, 175—191.
Hrozný, Friedr., Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi. In Umschrift, mit Übersetzung und Kommentar. I. Lieferung. Leipzig 1919. XIV, 245 S. Gr.-8°. [= Boghazköi-Studien, hrsg. von Otto Weber, 3. Heft = II. Stück, 1. Lieferung.]
Langdon, S., Babylon and 'The Land beyond the River', s. ET XXX, 10 (July 1919), 461—463.
Luckenbill, D. D., On the Reading of the Names of some Babylonian Gods, s. AJSL XXXV, 1 (Oct. 1918), 55—61.
Luckenbill, D. D., A Difficult Passage in an Amarna Letter, s. AJSL XXXV, 3 (April 1919), 158 f.
Meissner, Bruno, Šamaš-ibni von Bît-Dâkûri, s. OLZ 1918, 9/10, 220—223.
Nies, J. B., A Pre-Sargonic Inscription on Limestone from Warka, s. JAOS 38, 3 (Juni 1918), 188—196.
Olmstead, A. T., Kashshites, Assyrians, and the Balance of Power, AJSL XXXVI, 2 (January 1920), 120—153.
Olmstead, A. T., The Babylonian Empire, AJSL XXXV, 2 (Jan. 1919), 65—100.
Pinches, Theophilus G., Assyro-Babylonian Astrologers and their Lore, s. ET XXX, 4 (Jan. 1919), 164—168.
Schroeder, O., Ein Text über Götterkunde aus Assur, s. OLZ 1919, 5/6, 114—117.
Schroeder, O., Dokumente des assyrischen Militarismus, OLZ 1920, 7/8, 155—157.
Schultz, Wolfg., Iranisches bei Berossos, s. OLZ 1918, 9/10, 227—236.
Ungnad, A., Altbabylonische Briefe aus dem Museum zu Philadelphia. Umschrieben und übersetzt. Stuttgart 1920. 144 S. Gr.-8°.

4. Exegese.

KYLE, M. G., A New Solution of the Pentateuchal Problem, s. JBL XXXVI (1917), 1 und 2, 31—47.

LOFTHOUSE, W. F., The Criticism of the Pentateuch: A Reply to Mr. H. M. Wiener, BS 1916 January, 90—113.

WIENER H. M., Professor Eiselen on the Books of the Pentateuch, BS 1917 April, 312—320.

WIENER, H. M., Professor Lofthouse and the Criticism of the Pentateuch, BS 1915 July, 475—500; 1916 January, 114—136; April, 214—260.

MARX, ALEX., Numbers of Letters in the Pentateuch, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 24—29.

PETERS, JOHN P., Some Uses of Numbers, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 15—23.

† KÖNIG, E., Die Genesis eingeleitet, übersetzt u. erklärt. Gütersloh 1919. VIII, 784 S. Gr.-8°.

NAVILLE, ÉD., La Composition et les Sources de la Genèse, s. Revue de l'Histoire des Religions. Paris 1918, 1—38.

DOUMERGUE, E., Moïse et la Genèse d'après les travaux de M. le professeur Édouard Naville. Paris 1920. XV, 121 S. 8°.

BEER, G., Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen 1_1—2_{4a} nebst einem Exkurs über Gen 49_{8-12} und $_{22-26}$, s. Budde-Festschrift 20—30.

† GUNKEL, H., Le récit biblique de la création, RThPh 1918, 173—199.

MORGENSTERN, J., The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1—2:4, AJSL XXXVI, 3 (April 1920), 169—212.

MEINHOLD, JOH., Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall, s. Budde-Festschrift 122—131.

ROTHSTEIN JOH., Die Bedeutung von Gen 6_{1-4} in der gegenwärtigen Genesis, s. Budde-Festschrift 150—157.

BURKITT, F. C., Note on the Table of Nations (Genesis X), JThSt XXI, 83 (April 1920), 233—238.

† ZAPLETAL, V., Der Turmbau zu Babel, Gen 11_{1-9}, BZ 1917, 301—304.

STEUERNAGEL C., Bemerkungen zu Genesis 17, s. Budde-Festschrift 172—179.

WIENER, H. M., The Text of Genesis XXXI, BS 1916 January, 140—149.

ALBRIGHT W. F., Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph, s. JBL XXXVII (1918), III und IV, 111—143.

NOWACK, W., Das Bundesbuch, s. Budde-Festschrift 132—140.

KENNEDY, JAMES, Leviticus V, 1 [zu lesen sei תַּחְבָּא für תֶּחֱטָא und כָּל־עוֹלָה für קוֹל אָלָה], s. ET XXIX, 12 (Sept. 1918), 561.

KENNEDY, JAMES, Numbers 4:15—20, s. JBL XXXVI (1917), 1 and 2, 48—52.

† KRÖNERT, G., Kritische Untersuchungen über die Bileamsprüche, ThStK 1918, 388—409.

WIENER, H. M., The Main Problem of Deuteronomy. Reprinted from BS January, 1920, pp. 46—82. Oberlin, Ohio, U. S. A. 1920, 37 S. Gr.-8°.

LUCKENBILL, D., The «Wandering Aramaean», AJSL XXXVI, 3 (April 1920), 244 f.

BUDDE, K., Das Lied Mose's Deut. 32 erläutert u. übersetzt. Tübingen 1920. 50 S.

MARGOLIS, MAX L., Lĕ'iš Ḥăsideka, Deut. 33, 8, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 35—42.

JASTROW, MORRIS, JR., Joshua 3:16, s. JBL XXXVI (1917), 1 and 2, 53—62.

† LOTZ, W., Das Deboralied in verbesserter Textgestalt, NKZ 1919, 191—202.

GRANT, ELIHU, Deborah's Oracle, AJSL XXXVI, 4 (July 1920), 295—301.

WIENER, H. M., The Criticism of the Gaal Narrative (Jud. IX. 26—41), s. BS LXXVI, 303 (July 1919), 359—361.

HUMBERT P., Les Métamorphoses de Samson ou L'Empreinte Israélite sur la Légende de Samson, RHR 1919 Paris. 18 S.

SEGAL, M. H., Studies in the Books of Samuel. II. The Composition of the Book (*concluded*), s. JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 43—70; III. Some Notes on the Text, ib. X, 2 and 3 (Oct. 1919 and Jan. 1920), 203—236; IV. Ancient Jewish Exegesis and Modern Criticism, ib. X, 4 (April 20), 421—444.

MORGENSTERN, JUL., II Samuel 23, 6—7, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 43—45.

† CASPARI, W., Ein Vermächtnis Davids in Versen, ThStK 1918, 1—29.

BURNEY, C. F., Notes on some Hebrew Passages [I Reg 18_{21} Ps 32_9 45_{7a} 58_{9a} Hi 38_{14} JSir 4_{26b} 5_{10}], JThSt XXI, 83 (April 1920), 239—243.

† HONTHEIM, J., Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige 1, ZKTh 1918, 463—482.

† MIKLÍK, J., 3 Kg 8_{12-13}, BZ 1918, 9—14.

VERNES, M., Une curiosité exégétique: le culte de Priape en Israel d'après la Vulgate (I [III] Rois, XV, 13 et II Chron., XV, 16), JA 11. Série, XV, 1 (Janvier — Mars 1920), 100—107.

VERNES M., La Prière d'Ézéchias (II Rois, XIX, 14), JA XIV, 3 (Nov. — déc. 1919), 481—485.

MITCHELL, H. G., Isaiah on the Fate of his People and their Capital, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 149—162.
FULLERTON, KEMPER, The Rhythmical Analysis of Is. 1:10—20, JBL XXXVIII, 2 u. 3 (June—September 1919), 53—63.
FULLERTON, KEMPER, The Original Form of the Refrains in Is. 2:6—21, JBL XXXVIII, 2 u. 3 (June — September 1919), 64—76.
MARTI, K., Der jesajanische Kern in Jes $6_1—9_6$, s. Budde-Festschrift 113—121.
FULLERTON, KEMPER, Immanuel, s. AJSL XXXIV 4 (July 1918) 256—283.
ACKERMAN, H. C., The Immanuel Sign and Its Meaning, s. AJSL XXXV, 4 (July 1919), 205—214.
PETERS, JOHN P., Notes on Isaiah [Jes 13 14 24—27 11 $_{1-8}$], JBL XXXVIII, 2 u. 3 (June—September 1919), 77—93.
† LINDER, J., Textkritische und exegetische Studie zum Canticum Ezechiae (Is. 38, 9—20), ZKTh 1918, 46—73.
BUTTENWIESER, M., Where did Deutero-Isaiah live? JBL XXXVIII, 2 and 3 (June—September 1919), 94—112.
MITCHELL, H. G., The Servant of Yahweh in Isa. 40—55, JBL XXXVIII, 2 and 3 (June—September 1919), 113—128.
VOLZ, P., Jesaja 53, s. Budde-Festschrift 180—190.
CAMERON, DUNCAN, 'The Sure Mercies of David' [Jes 55 $_3$], s. ET XXIX, 12 (September 1918), 562.
† LANDERSDORFER, S., Non vocaberis ultra derelicta (Is 62 $_4$), ZKTh 1919, 355—357.
VOLZ, P., Studien zum Text des Jeremia. Leipzig 1920. XXVI, 346 S. 8°. [Beiträge zur Wissensch. vom AT, hrsg. von R. Kittel, Heft 25.]
BUZY, D., Les Symboles Prophétiques d'Ézéchiel, RB 1920, 2, 203—228; 3, 353—358.
PROCKSCH, O., Die Berufungsvision Hesekiels, s. Budde-Festschrift 141—149.
ERBT, WILH., Persönliches aus dem Hesekielbuche, s. OLZ 1919, 9/10, Sp. 193—204; 11/12, Sp. 241—249.
WATERMAN, L., The Marriage of Hosea, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 193—208.
COBB, WM. H., On the Text of Hosea 4—14, s. JBL XXXVII (1917), 1 and 2, 63—74.
ALT, ALBR., Hosea $5_8—6_6$. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung, s. Neue Kirchl. Zeitschrift XXX, 11, 537—568.
HUMBERT, PAUL, Der Deltafürst So' in Hosea V, 11, s. OLZ 1918, 9/10, 224—226.
BAUMGARTNER, W., Joel 1 und 2, s. Budde-Festschrift 10—19.
SPRENGLING, M., Joel 1, 17^a, JBL XXXVIII, 2 and 3 (June—September 1919), 129—141.
BUDDE, K., „Der von Norden" in Joel 2, 20, s. OLZ 1919, 1/2, Sp. 1—5.
BUDDE, K., Der Umschwung in Joel 2, s. OLZ 1919, 5/6, 104—110.
KÖHLER, L., Amos der älteste Schriftprophet. Zürich 1920. 51 S. Kl.-8°.
PRAETORIUS, FR., Textkritische Bemerkungen zum Buche Amos. Sitzungsberichte der preuß. Akad. der Wissensch. (phil.-hist. Klasse) 1918, LIII, 1248—1262.
SCHMIDT, H., Die Herkunft des Propheten Amos, s. Budde-Festschrift 158—171.
HAUPT, P., The Prototype of the dies irae, JBL XXXVIII, 2 u. 3 (June—September 1919), 142—151.
BEWER, J. A., Ancient Babylonian Parallels to the Prophecies of Haggai, s. AJSL XXXV, 3 (April 1919), 128—133.
ERBT, W., Die Urgestalt des Sacharjabuches, s. OLZ 1919, 3/4, 49—55, 5/6, 97—104.
HAUPT, P., The Coronation of Zerubbabel, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 209—218.
DUHM, B., Die Psalmen erklärt. Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, Abteilung XIV. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899. Anastatischer Neudruck 1920. XXXII, 312 S. Lex.-8°.
PODECHARD, E., Notes sur les Psaumes, s. RB 1918, 3 u. 4, 297—335.
PODECHARD, E., Notes sur les Psaumes, Psalme VI VII 1—6 13—18 7—12 VIII, RB 1920, 1, 43—74.
† ALLGEIER, A., Ps. 15 $_5$: Tu es, qui restitues hereditatem mihi?, BZ 1917, 305—316.
BASS, W. H., Acts II. 28 and Psalm XVI. 11, s. ET XXIX, 11 (Aug. 1918), 523.
BUDDE, K., Psalm 19 $_{2-7}$, „Jahves Hochzeit mit der Sonne", OLZ 1919, 11/12, 257—266.
AYTOUN, R. A., 'Himself he cannot save' (Ps. XXII 29 and Mark XV 31), JThSt XXI, 83 (April 1920), 245—248.
PEISER, F. E., Psalm 23, s. OLZ 1919, 9/10, Sp. 204—206.
KENNEDY, J., Psalm XXXII 9, JThSt XXI, 84 (July 1920), 328 f.
BARNES, W. E., Three Notes on Psalm XLVI, s. JThSt XX, 78 (Jan. 1919), 178—182.

MARSH, F. S., Psalm LXXIII 10, JThSt XXI, 83 (April 1920), 265 f.
PRAETORIUS, FR., Bemerkungen zu den Psalmen der Benē Qōraḥ, ZDMG 74, 274—287.
BRADLEY, H., Psalm LXXXV 9, JThSt XXI, 83 (April 1920), 243 f.
COWLEY, A., The Emendation of Psalm LXXXV 9, s. JThSt XX, July 1919, 356.
SLOTKI, J. W., A lost Selah, and Psalm LXXXV 9 [8], s. JThSt XX, 79 (April 1919), 250f.
FONCK, LEOP., „Sicut uter in pruina" (Ps. 118, 83), Biblica 1, 1 (Romae 1920), 91 f.
CORNILL, C. H., Psalm 130, s. Budde-Festschrift 38—42.
GUNKEL, H., Psalm 133, s. Budde-Festschrift 69—74.
HOUTSMA, M. TH., Aanteekeningen op het boek der Spreuken, s. ThT 1918, VI, 301—309; 1919, I, 6—31; II, 106—136.
TRITTON, A. S., Proverbs XXV 22, JThSt XXI, 82 (January 1920), 172 f.
† SELLIN, E., Das Problem des Hiobbuches. Leipzig 1918. VIII, 93 S.
GRAY, G. B., Critical Notes on the Text of Job, AJSL XXXVI, 2 (January 1920), 95—102.
LÖHR, M., Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob s. Budde-Festschrift 107—112.
WATERMAN, LEROY, דודי in the Song of Songs, s. AJSL XXXV, 2 (Jan. 1919), 101—110.
HÖLSCHER, G., Die Entstehung des Buches Daniel, ThStK 1919, 113—138.
HOSCHANDER, JAKOB, The Book of Esther in the Light of History, s. JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 1—41; X, 1 (July 1919), 81—119.
BUZY, D., Les symboles de Daniel, s. RB 1918, 3 u. 4, 403—431.
LATTEY, C., The Beasts of Dan. VII, s. ET XXX, 6 (März 1919), 281.
BEWER, J. A., The Gap between Ezra, Chapters 1 and 2, AJSL XXXVI, 1 (Oct. 1919), 18—26.
JAMES, M. R., Salathiel qui et Esdras, s. JThSt XIX July, 1918, 347—349.
BURNEY, C. F., An Acrostic Poeme in praise of Judas Maccabaeus [I Macc III 1—9], JThSt XXI, 84 (July 1920), 319—325.
BERTHOLET, A., Zur Datierung der Damaskusschrift, s. Budde-Festschrift 31-37.
MEYER, ED., Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus. Eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit. ABA 1919, 9. Einzelausgabe Berlin 1919. 66 S. 4°.
BURCH, V., The Literary Unity of the *Ascensio Isaiae*, s. JThSt XX Nr. 77 (Oct. 1918), 17—23.
BURCH, V., Material for the Interpretation of the *Ascensio Isaiae*, JThSt XXI, 83 (April 1920), 249—265.
HAUPT, P., The Child in Luke 1. 76, s. The Monist, April 1919, 293—306.
HAUPT, P., Magnificat and Benedictus, s. American J. of Philol. XL (1919), 1, 64—75.

5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

ALBRIGHT, W. F., Notes on Egypto-Semitic Etymology II., s. AJSL XXXIV 4 (July 1918), 215—255.
BAUER, H., Gedankenlose Negationen und Fragewörter im Semitischen, ZDMG 1920, 208 f.
BAUER, H., und PONTUS LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Erster Band: Einleitung. Schriftlehre. Laut- und Formenlehre. Zweite Lieferung. Halle a. S. 1919. IV, 273—512+VI S. Gr.-8°.
BERGSTRÄSSER G., Wilhelm Gesenius' hebräische Grammatik 29. Aufl. Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Aufl. verfaßt von G. BERGSTRÄSSER. Mit Beiträgen von M. LIDZBARSKI. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre. Leipzig 1918. VI, 166 S. 8°.
BERGSTRÄSSER, G., Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament ausgewählt und mit Anmerkungen versehen. 1. Heft: Sage und Geschichte. Leipzig 1920. VIII, 43 S. 8°.
BRUSTON, CH., De l'Antiquité de l'Alphabet, s. Recueil de l'Académie des Sciences, B. Lettres et Arts de Tarn et Garonne. Année 1917. Montauban. 1918, 79—89.
BURNEY, C. F., A Fresh Examination on the Current Theory of the Hebrew Times, s. JThSt XX, 79 (April 1919), 200—214.
COWLEY, A., A Hittite Word in Hebrew [שָׁלִישׁ], JThSt XXI, 84 (July 1920), 326 f.
DAVIES, T. W., The Infinitive, especially the Infinitive Absolute in Hebrew and its Cognates: a Study in Comparative Philology and Translation, Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Soc. 1918—1919, 55—69.
EISLER, ROB., Die Ḳenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel und einige andere unerkannte Alphabetdenkmäler aus der Zeit der XII. bis XVIII. Dynastie. Eine schrift- und kulturgeschichtliche Untersuchung. Mit einer Tafel und 13 Abbildungen im Text. Freiburg i. B. 1919. VIII, 179 S. Gr.-8°.
FISCHER, A., Zu arabisch faḫḫār, s. ZDMG 72. Bd. (1918), 328—339.

Grapow, H., Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen, Berlin 1920 39 S. 8°. AO 21, 1/2.
Haupt, P., Masora, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 219—228.
Haupt, P., The Peregrine Falcon, JBL XXXVIII, 2 u. 3 (June — September 1919), 152—156.
Haupt, P., The Name Bethlehem, s. The Johns Hopkins University Circular 1919, 6, 3—5; David and Rob Roy 8—10; The Song of Zacharias 10f.; *In medio duorum animalium innotesceris* (cf. Hab 3, 2) 19f.; The Book of Jasher 22—24; Radium in the Bible 26—28.
Haupt, P., Assyr. *Dagâlu*, to look for, in OT, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 229—232.
Haupt, P., Heb. Môʿêç, Counsel, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 48f.
Haupt, P., The Etymology of ʿÔr, Skin, s. JBL XXXV (1919), 1, 50f.
Haupt, P., Omoroka and Thalatth, s. American J. of Philol. XXXIX (1918), 3, 306—311.
Hehn, Joh., Waw inversivum, s. Budde-Festschrift 83—92.
Hirschfeld, H., The Dot in Semitic Palaeography, JQR X, 2 and 3 (Oct. 1919, and Jan. 1920), 159—183.
Hollenberg Hebräisches Schulbuch bearbeitet von Karl Budde. 12. Aufl. Berlin 1919. VIII, 220 S. 8°.
Hölscher, G., Elemente arabischer, syrischer u. hebräischer Metrik, s. Budde-Festschrift 93—101.
Isaacs, Elc., The Origin and Nature of Parallelism, s. AJSL XXXV, 3 (April 1919), 113—127.
Isaacs, Elcanon, The Metrical Basis of Hebrew Poetry, s. AJSL XXXV, 1 (Oct. 1918), 20—54.
Joüon, P., Études de Morphologie Hébraïque. 1. La double forme du *hifil* dans les verbes géminés (הֵמַר, הֵסֵב). — 2. Le réfléchi passivé en araméen et en hébreu. — 3. Formes primitives et secondaires du verbe בִּין. — 4. יָבֹא futur en * *u*. — 5. Les formes du verbe ילד. — 6. Le verbe לון (לנן) *murmurer*. — 7. L'infinitif שִׂים. — 8. La forme מֶה. — 9. Formes זמרות, זמרה. — 10. Forme du substantif זְנוּנִים. — 11. מדו *vêtement* (Lév. 6, 3; 2 Sam. 20, 8; Ps. 109, 18). — 12. *ū* secondaire pour *ō* dans quelques formes nominales des verbes ע״ו et ע״י. — 13. Étymologie de בִּלְעֲדֵי. Biblica 1 (1920), 353—371.
Lattey, C., The Semitisms of the Fourth Gospel, s. JThSt XX, 80 (July 1919), 330—336.
Leander, P., Einige hebräische Lautgesetze chronologisch geordnet, ZDMG 1920, 61—76.
Lehmann-Haupt, C. F., Zur Herkunft des Alphabets, s. ZDMG 1919, 51—79.
Luckenbill, D. D., Possible Babylonian Contributions to the So-called Phoenician Alphabet, AJSL XXXVI, 1 (October 1919), 27—39.
Morgenstern, Jul., נכון, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 144—148.
† Newmann, L. J., and W. Popper, Studies in Biblical Parallelism. Berkeley 1919.
Perles, Felix, Ein übersehenes Lehnwort aus dem Akkadischen [שׂרת], s. OLZ 1919, 5/6, 111f.
Perles, F., Was bedeutet כמות Threni 1, 20?, OLZ 1920, 7/8, 157f.
Power, E., A Study of the Hebrew Expression «Wide of Heart», Biblica 1, 1 (Romae 1920), 59—75.
Poznański, S., Nochmals der Name Barzillai, OLZ 1920, 5/6, 128f.
Prince, J. Dyneley, A possible Sumerian original of the name Nimrod, JAOS 40, 3 (June 1920), 201—203.
Schroeder, O., ummânu = Chef der Staatskanzlei?, OLZ 1920, 9/10, 204—207.
Siddiqi, A., Studien über die Persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch. Göttingen 1919. 118 S. 8°.
Sidersky, M., The Assyrian Word iḳdu [vgl. hebr. יקד], AJSL XXXV, 4 (July 1919), 222f.
Smith, J. M. Powis, The Name Moses, s. AJSL XXXV, 2 (Jan. 1919), 110—112.
Ungnad, A., Ein verkannter Imperativ der Form *fiʿal*, OLZ 1920, 3/4, 59.
Ungnad, A., Der Name des Spinnwirtels im Akkadischen, OLZ 1920, 7/8, 154f.
Ungnad, Arthur, Zu den Verben ע״ו, s. OLZ 1919, 5/6, 110f.
† Weinheimer, H., Hebräisches Wörterbuch in sachlicher Ordnung. Tübingen 1918. VIII, 96 S.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Aalders, G. Ch., De Profeten des Ouden Verbonds. Kampen 1919. 287 S. Gr.-8°.
Albright, W. F., The Goddess of Life and Wisdom, AJSL XXXVI, 4 (July 1920), 258—294.

† Barton, G. A., The Religion of Israel. New York 1919.
Bennett, W. H., Sir J. G. Frazer on 'Those that leap over (or on) the threshold', s. ET XXX, 8 (May 1919), 379 f.
Bertholet, A., Über den Ursprung des Totemismus, in der Festgabe für J. Kaftan. Tübingen 1920, 1—14.
† Caspari, W., Weltordnung und unverdiente Not nach dem AT. (Theodizee). Berlin 1918. 28 S.
Baudissin, W., Zur Entwicklung des Gebrauchs von ébed in religiösem Sinne, s. Budde-Festschrift 1—9.
Frazer, J. G, Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion Legend and Law. In three Volumes. London 1919. XXV, 569 + XXI, 571 + XVIII, 566 S. 8°.
Giesebrecht, Fr., Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 3. Aufl. besorgt von A. Bertholet. Leipzig u. Berlin 1919. [= 52. Bändchen Aus Natur und Geisteswelt.] 128 S. Kl.-8°.
† Gottschalk, Walter, Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung. Berlin 1919. VIII, 186 S.
Hackmann, H., Werturteil und Vergleichung der Religionen, NThT 1920, 2, 117—135.
Hackmann, H., Über Objekt und Gebietsumfang der Religion, s. NThT VII (1918), 4, 307—329.
Hackmann, H., Die Religion der Chinesen in neuer Darstellung, s. NThT 1919, 2, 112—136.
Hackmann, H., Allgemeine Religionsgeschichte, s. NThT 1919, 4, 327—351.
† Herner, S., Vegetabilische Erstlingsopfer im Pentateuch. Lund 1918.
Holzinger, H., Zur Menschensohnfrage, s. Budde-Festschrift 102—106.
Hopkins, E. W., The Background of Totemism, s. JAOS 38, 3 (Juni 1918), 145—159.
Humbert, P., Remarques sur l'actualité des prophètes hébreux, s. RThetPh Dec. 1918 (Lausanne), 28 S.
Jeremias, Christliebe, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige. Mit 6 Abbildungen. AO 19, 3/4. Leipzig 1919. 26 S. 8°.
Köhler, L., Die Offenbarungsformel „Fürchte dich nicht" im AT, SchThZ 1919, 33—39.
† Landersdorfer, S., Zur Lehre von den Schutzengeln im AT, Kath 1918, 114—120.
† Landersdorfer, S., Der Ritus der Totenerweckungen, ZKTh 1918, 842—846.
† Landersdorfer, S., Der ΒΑΑΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟΣ und die Kerube des Ezechiel. Paderborn 1918. VIII, 68 S.
van der Leeuw, G., Zielen en engelen, s. ThT 1919, III, 224—237.
Meek, T. J., A Votive Inscription of Ashurbanipal (Bu. 89—4—26, 209), s. JAOS 39, 3 (Juni 1918), 167—175.
Meissner, Br., Magische Hunde, s. ZDMG 1919, 176—182.
Niebuhr, C., Gilgal als entwicklungsgeschichtliches Problem, OLZ 1920, 5/6, 105—111.
Peters, John P., The Worship of Tammuz, s. JBL XXXVI (1917), 1 and 2, 100—111.
Rutgers von der Loeff, A., Over het z. g. n. praeanimisme in verband met de theologie, s. ThT 1918, VI, 275—300.
Scheftelowitz, J., Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament, s. ARW 1919, 2/3, 210—232.
† Sellin, E., Die alttest. Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben, NKZ 1919, 232—289.
Smith, J. M. P., Southern Influences upon Hebrew Prophecy, s. AJSL XXXV, 1 (Oct. 1918), 1—19.
Stübe, R., Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte. Tübingen 1918. IV, 55 S. 8°.
Touzard, J., L'Ame juive au temps des Perses (*suite*), s. RB 1918, 3 u. 4, 336—402; 1919, 5—58; 1920, 5—42.
Völter, Dan., Jahwe und Mose im Licht ägyptischer Parallelen. Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. Leiden 1919. 42 S. Gr.-8°.
Völter, D., Die Gesichte vom Adler und vom Menschen im 4. Esra nebst Bemerkungen über die Menschensohnstellen in den Bilderreden Henochs, s. NThT 1919, 3, 241—273.
Wensinck, A. J., The Significance of Ritual in the Religion of Israel, s. ThT 1919, II, 95—105.
Wiedemann, A., Beiträge zur ägyptischen Religion I, s. ARW 1919, 2/3, 201—209.
Wiener, Harold M., The Religion of Moses, s. BS LXXVI, 303 (July 1919), 323—358.
Worrell, W. H., The Demon of Noonday and some Related Ideas, s. JAOS 38, 3 (June 1918), 160—166.
Zondervan, P., De Mythe van de Wedergeboorte der Natuur bij Herodotus, s. NThT 1919, 3, 205—240.

7. Geschichte Israels.

Batten, L. W., David and Goliath, s. AJSL XXXV, 1 (Oct. 1918), 61—64.
† Burney, L. F., Israel's Settlement in Canaan. The Biblical Tradition and its Historical Background. Oxford 1919.
Caspari, W., Die Personalfrage als Kern der ältesten israelitischen Staatsgründungspläne, OLZ 1920, 3/4, 49—52; 5/6, 97—105.
Cowley, A. E., The Hittites. The Schweich Lectures for 1918. London 1920. VIII, 94 S. Gr.-8°.
† Frieboes, J., Die Rolle des Isaak in der israelitischen Geschichtsschreibung, ThStK 1919, 78—80.
v. Gall, A., Ein neues astronomisch zu erschließendes Datum der ältesten israelitischen Geschichte, s. Budde-Festschrift 52—60.
Geller, Sam., Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit, s. OLZ 1918, 9/10, 209—219.
Genung, J. Fr., Inner History of the Chaldean Exile, BS 1916 January, 13—43.
Groenman, A. W., De Oorsprong der Joodsche Synagoge, s. NThT 1919, 1, 43—87; 2, 137—188.
Haupt, P., Semites, Hebrews, Israelites, Jews, s. The Open Court, Dec. 1918, 8 S.
Haupt, P., Was David an Aryan, s. The Open Court, Jan. u. Febr. 1919, 27—38 u. 85—97 (25 S.)
Jirku, A., Der assyrische Name des Königs Benhadad III. von Damaskus, s. OLZ 1918, 11/12, 279.
† Kittel, R., Zur Frage der Entstehung des Judentums. Quellenstudien. Programm z. Reformationsfeste. Leipzig 1918.
Lehmann-Haupt, C. F., Zur Ermordung Sanheribs, s. OLZ 1918, 11/12, 273—276.
Möller, G., König Sib'u-סוא, der ägyptische Gegner Sargons, s. OLZ 1919, 7/8, 145—147.
Roeder, G., Ägypter und Hethiter [Der Alte Orient, 20. Jahrg.]. Leipzig 1919. 64 S. mit 30 Abbildungen. 8°.
Sidersky, D., Date de la destruction du temple de Salomon, s. JA XI. série, Tome XII, 3 (Nov.-déc. 1918), 475—478.
† Thilo, M., In welchem Jahr geschah die sog. syrisch-efraemitische Invasion u. wann bestieg Hiskia den Thron? Beilage zur „Chronologie d. AT". Barmen 1918. 24 S. mit 1 Tafel.
Ungnad, A., Zur Anordnung der Königslisten aus Assur, OLZ 1920, 3/4, 60.
Ungnad, A., Die synchronistischen Königslisten aus Assur, s. ZDMG 72. Bd. (1918), 313—316.
† Wilcken, U., Zu den jüdischen Aufständen in Ägypten, Her 1919, 111 f.

8. Geographie Palästinas.

Abel, F. M., I. El-ʿAoudjeh; II. Epigraphie du Sud Palestinien, RB 1920, 1, 107—126.
Abel, F. M., Pour la conservation de Jérusalem. Le mur de Bethléem. Mont des Oliviers. Ruine de la Grotte d'Éléona. Tombeau et Mosaïque, s. RB 1918, 3 u. 4, 550—558.
Abel, F. M., I. Notes d'Épipraphie. — II. Le Fragment VIII de l'Édit Byzantin de Bersabée. — III. Organisations Scientifiques à Jérusalem, RB 1920, 2, 259—267.
Dalman, G., Orte und Wege Jesu. Gütersloh 1919. XVI, 370 S. 8°.
Denkmäler, Alte, aus Syrien, Palästina und Westarabien. 100 Tafeln mit beschreibendem Text (in deutscher und türkischer Sprache). Veröffentlicht auf Befehl von Ahmed Djemal Pascha. Berlin 1918. 9 S. und 100 Tafeln mit je 1 Bl. Text. Gr.-Fol.
Guthe, H., Eggen und Furchen im Alten Testament, s. Budde-Festschrift 75—82.
Haupt, P., Hinnom and Kidron, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 45—48.
Herzfeld, E., Vergangenheit und Zukunft der Erforschung Vorderasiens. S.-A. aus: Der neue Orient Bd. 4. Heft 7/8. Berlin 1919. 42 S. Kl.-8°.
Krauss, S., Drei palästinische Stadtnamen, s. OLZ 1919, 3/4, 58—63.
Mielck, R., Zu Canaan's Artikel „Die Wintersaat in Palästina", ZDMG 70, 164—178, s. ZDMG 74, 264—269.
Morgenstern, Julian, Kedesh-Naphtali and Taʿanach, s. JQR IX, 3 and 4 (1919 Jan. and April), 359—369.
Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem, hrsg. von G. Dalman. Vierzehnter Jahrg. (1918). Mit 7 Bildertafeln u. 13 Notenbeispielen. Berlin 1919. 134 S. Gr.-8°. — Dalman, Das In-

stitut u. seine Arbeit 1—4. Die Institutsmitglieder in Palästina 5—8. — Arbeiten aus dem Institut: PROCKSCH, Jesu Wirkungskreis am Galiläischen See 11—31. — RIEMER, Wo lag Emmaus? 32—43. — DALMAN, Zum Tanz der Tochter der Herodias 44—46; Die Wasserversorgung des ältesten Jerusalem 47—72. — OELGARTE, Die Bethhoronstraße 73—89. — SCHLATTER, THEOD., Im Gebiet der Zehnstädte 90—110. — GRAF, Ostertage auf dem Gebirge Ephraim 111—131. — Melodien zu den Liedern aus bīrzēt 132—134.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts füt Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem, hrsg. von G. DALMAN. Fünfzehnter Jahrgang (1919). Mit 14 Abbildungen. Berlin 1920. VI, 79 S. Gr.-8°. — DALMAN, Das Institut am Kriegsschlusse 1—4. — Arbeiten aus dem Institut: DALMAN, Der Gilgal der Bibel und die Steinkreise Palästinas 5—26. — ALT, Inschrift eines Votivaltars in Samach am See Genezareth 27—30. — DALMAN, Butter, Dickmilch und Käse im Alten Testament 31—35; Am Totentage auf den Friedhöfen von Aleppo 36—44. — SCHMIDT, B., Das Christentum in Palästina und der Krieg 45—64; An die Enttäuschten 65—67. — NESTLE, E., Allerhand Nachtquartiere 68—79.

PEF October 1918. — Notes and News 145—155. — MASTERMAN, E. W. G., Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times (*continued*) 156—171. — MASSEY, W. T., The Jerusalem Water-Supply 172—175. — OFFORD, JOS., Palestinian Scarabs 175—179; — Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*): LII. The Alphabet of the Hebrew Bible; LIII. How Cedars were transported; LIV. The Egyptian Name for Lebanon, 180—185; — The Vicissitudes of the Population of Palestine as Foretold in the Prophety of Noah 186—188.

PEF January 1919. — Notes and News 1—13. — Notes on Jerusalem Water Supply 15—27. — MASTERMAN, E. W. G., Hygiene and Disease in Palestine in Modern and in Biblical Times (*concluded*) 27—36. — OFFORD, JOS., Archaeological Notes on Jewish Antiquities. LV. Frish Light on Hadrian's Jewish War 37f.; — The Mountain Throne of Jahveh 39—45; — The Gypsies of Palestine 45f. — Notes and Queries 46f.

PEF April 1919. — Notes and News 49—57. — WAGGETT, P. N., Bethlehem 58—70. — MASTERMAN, E. W. G., A Visit to the Ruined Castles of the Teutonic Knights 71—75. — BRINDLEY, H. H., A Graffito of a Ship at Beit Jibrīn 76—78. — Reconstruction in Jerusalem 79—82. — OFFORD, JOS., A Nabatean Inscription concerning Philip, Tetrarch of Auranitis 82—85; — Archaeological Notes on Jewish Antiquities 86f. — Reviews and Notices of Publications 87—96.

PEF July 1919. — Notes and News 97—105. — Annual General Meeting of the PEF 106f. — VINCENT, L. H., English Improvements at Jerusalem 107—112. — MASTERMAN, E. W. G., A Jewish Feast 112—117. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East 118—122. — OFFORD, JOS., On-Anu, Heliopolis in a Semitic Inscription; and the Gilgals and Massebahs of Palestine 123—133; — Archaeologica 133—137; — Archaeological Notes on Jewish Antiquities (*continued*) 138f. — Reviews and Notices of Publications 140—142.

PEF October 1919. — Notes and News 145—156. — Obituary Notices 157—159. — BALDENSPERGER, PH. J., The Immovable East (*continued*) 159—167. — BLAIR, D. P., Stone Altars and Cup-marks in South Palestine 167—174. — OFFORD, JOS., Plan of a Migdol 175—177. — PILCHER, E. J., Signet with Old-Hebrew Inscription 177—181. — OFFORD, JOS., Archaeological Notes an Jewish Antiquities (*continued*) 182—186. — Mr. Hiorth's Scheme for the Restoration of Palestine 186—188. — COOK, ST. A., Kedesh-Naphtali and Taanach 188—193. — Table of Transliteration 194.

PEISER, F. E., Zum ältesten Namen Kanaʿans, s. OLZ 1919, 1/2, 5—8.

SALMAN, P., Le Droit Bédouin dans la Transjordane, AlM 1920, 2, 96—106; 3, 184—191, 4, 256—268.

SALMAN, P., Le Culte des Esprits dans la Transjordane, AlM 1920, 8, 561—571; 9, 655—664.

SALMAN, P., La Théologie Bédouine dans la Tranjordane, AlM 1920, 6, 412—424.

† SLISANSKY, L., Newe Reisebeschreibung nacher Jerusalem undt d. H. Landte. Beschrieben vndt in Truckh aussgangen, Anno 1662. Mit 14 Abb. Leipzig 1918. 140 S.

VINCENT, L. H., Un Hypogée Antique à Naplouse; Nouvelles diverses; Épigraphie Sioniste à Jérusalem, RB 1920, 1, 126—137.

VINCENT, L. H., La Palestine dans les Papyrus Ptolémaïques de Gerza, RB 1920, 2, 161—202.

VINCENT, L. H., La Chapelle Médiévale «du Repos», RB 1920, 1, 75—90.

VINCENT, L. H., La Restauration de l'Éléona. — A Propos de Gethsémani, RB 1920, 2, 267—272.

ZDPV XLI (1918), 3—4. — ULMER, FRIEDR., Südpalästinensische Kopfbedeckungen (Schluß) 101—116. — LOHMANN, PAUL, (†), Archaeologisches von en-nebi samwil 117—147. SCHWARZ, P., En-Nebi Samwil in einer Schilderung bei Muḳaddasi 157—161. — WIEDEMANN, EILHARD, Zum Wunder des heiligen Feuers 161. — SEYBOLD, C. F., Bescheinigung des Besuchs der heiligen Stätten für Benedikt Oxensticrna 162—164. — GUTHE, Zum Unkraut unter dem Weizen 164f. — BLANCKENHORN, M., Regenfall im Winter 1917/18 166f. — Bücherbesprechungen 168—170. — THOMSEN, P., Zeitschriftenschau 170—173. — Vereinsnachrichten 173—176.

ZDPV XLII (1919), 1—2. — FISCHER, H., Wirtschaftsgeographie von Syrien 1—112. — THOMSEN, P., Zeitschriftenschau 113f. — Vereinsnachrichten 115f.

ZDPV XLII (1919) 3—4. — THOMSEN, P., Professor Dr. theol. et phil. Hermann Guthe zum 10. Mai 1919 117—131. — SCHMALTZ, K., Die drei „mystischen" Christushöhlen der Geburt, der Jüngerweihe und des Grabes 132—165. — DALMAN, G., „Die Grabeskirche von Jerusalem" von Karl Schmaltz 166—176. — ALT, A., Ein Grabstein aus Beerseba nebst chronologischen Bemerkungen 177—188. — SCHÄFFER, E., Bemerkungen zu der Karte der Umgegend von Damaskus 188—194. — THOMSEN, P., Die Palästinareise des Benedictus Oxenstiern (1613) 194—196. — Bücherbesprechungen 196—199. — Vereinsnachrichten 200—203.

ZDPV XLIII (1920), 1—2. — TAUBENHAUS, H., Die Ammoneen der Kreideformation Palästinas u. Syriens 1—58. — JIRKU, A., Eine hethitische Ansiedlung in Jerusalem zur Zeit von El-Amarna 58—61. — SCHMITZ, E., Ein Gräberfund bei Tiberias 62f. — SEYBOLD, C. F., Bemerkungen zu E. Schäffers „Umgegend von Damaskus" ZDPV 42 S. 188—194 mit Karte 63—65. — GUTHE, H., Zum Gedächtnis an Martin Hartmann und Wilhelm A. Neumann 66—68. — Bücherbesprechungen 68—73. — Zeitschriftenschau 74—79. — Vereinsnachrichten 79—92.

Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas hrsg. von G. HÖLSCHER. — Band II, Heft 6: GREGORY, C. R., Zu Fuß in Bibellanden. Mit Vorwort von GUTHE. Leipzig 1919. 44 S. 8°. — Band III, Heft 1—2: GUTHE, H., Gerasa. Mit 8 Abbildungen im Text. Leipzig 1919. 69 S. 8°. — Band III, Heft 3 und 4: BODENHEIMER, FR., Die Tierwelt Palästinas Erster Teil 38, Zweiter Teil 38 S. Leipzig 1920. 8°.

9. Archaeologie.

ABRAHAM, A., Die Schiffsterminologie des Alten Testaments kulturgeschichtlich und etymologisch untersucht. (Berner Dissertation). Leipzig o. D. [erschienen 1920]. 58 S. 8°.

BERTHOLET, ALF., Kulturgeschichte Israels. Göttingen 1920. VI, 294 S. Gr.-8°.

BRUSTON, CH., L'Inscription Néo-Punique de Bir-Tlelsa (Tunisie), s. Revue Archéologique 1919. IX, 179—182.

CHIBLI, M., Le Droit pénal chez les Bédouins de la Syrie, AIM 1920, 6, 455—464.

CLARK, W. E., The Sandalwood and Peacocks of Ophir, AJSL XXXVI, 2 (January 1920), 103—119.

CLERMONT-GANNEAU, Odeinat et Vaballat, rois de Palmyre, et leur titre romain de corrector, RB 1920, 3, 382—419.

DALMAN, G., Nachlese arabischer Lieder aus Palästina, s. Budde-Festschrift 43—51.

EHELOFF, H., und B. LANDSBERGER, Der altassyrische Kalender, ZDMG 1920, 216—219.

GRESSMANN, H., Die Haartracht der Israeliten, s. Budde-Festschrift 61—68.

HAUPT, P., The Tophet Gate, s. JBL XXXVII (1918), III and IV, 232f.

HERZFELD, E., Archäologische Parerga [I. Kinaḫna-Kizwadna; II. Hypsomata], s. OLZ 1919, 9/10, 212—214; [III. Das assyrische Zelt; IV. Das Gemälde „Die Könige der Erde"] 11/12, 249—256; [V. Die assyrische Säule] 1920, 9/10, 207—210.

† HONTHEIM, Zur Chronologie der beiden Machabäerbücher, ZKTh 1919, 1—30.

† LEVY, L., Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus, MGWJ 1918, 178—185.

LUTZ, H. F., A Contribution to the Knowledge of Assyro-babylonian Medicine, AJSL XXXVI, 1 (October 1919), 67—83.

LUTZ, H. F., An Omen Text Referring to the Action of a Dreamer, AJSL XXXV, 3 (April 1919), 145—157.

MACHT, D. I., A Pharmacological Study of Biblical 'Gourds', JQR X, 2 and 3 (Oct. 1919, and Jan. 1920), 185—197.

MEISSNER, BR., u. W. SCHWENZNER, Eine Flächenmasskala auf der Esagilatafel, OLZ 1920, 5/6, 112—114.

NIEBUHR, C., Zur Entstehung des Münzbegriffs, s. OLZ 1919, 7/8, 149—152.
PRINCE, J. DYNELEY, Note on Leprosy in the Old Testament, s. JBL XXXVIII (1919), 1, 30—34.
PRUESSNER, A. H., Date Culture in Ancient Babylonia, AJSL XXXVI, 3 (April 1920), 213—232.
RIPPMANN, E., Die Stadt Babylon nach den neuesten Ausgrabungsberichten, s. SchwThZ 1918, 148—166; 1919, 39—54.
SACHS, CURT, Altägyptische Musikinstrumente. Mit 20 Abbildungen. Leipzig 1920. 24 S. 8°. AO 21, 3/4.
DE SAUSSURE, L., La Symetrie du Zodiaque lunaire asiatique, JA XIV, 1 (Juillet-Août 1919), 141—148.
SAVIGNAC, M. R., et J. B. CHABOT, Mission Épigraphique à Palmyre, RB 1920, 3, 359—382.
SCHROEDER, O., Über die ältesten Münzen, s. OLZ 1918, 11/12, 276—279.
SCHWENZNER, W., Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte, OLZ 1920, 1/2, 9—18.
STEINMETZER, FR. X., Über den Grundbesitz in Babylonien zur Kassitenzeit. Nach den sog. Grenzsteinen dargestellt. Mit 7 Abbildungen. AO 1919, 1/2. Leipzig 1919. 32 S. 8°.
STEINMETZER, F. X., Bemerkungen zu den babylonischen Grenzsteinurkunden, OLZ 1920, 7/8, 145—154; 9/10, 193—200.
UNGNAD, A., Bemerkungen zur babylonischen Himmelskunde, s. ZDMG 1919, 159—175.
VOLBACH, FR., Die Cheironomie im Alten Ägypten, OLZ 1920, 1/2, 1—8; 5/6, 129f.
WEIDNER, E. F., Babylonische Hypsomatabilder, s. OLZ 1919, 1/2, 10—16.
WIEDEMANN, A., Trinken durch einen Schlauch, s. OLZ 1918, 11/12, 280—282.

10. Aramaica und Verwandtes.

BANETH, H., Zu dem aramäischen Brief aus der Zeit Assurbanipals, s. OLZ 1919, 3/4, 55—58.
BORK, FERD., Zum Jahresrätsel der Achiqargeschichte, s. OLZ 1918, 9/10, 226f.
† STORR, R., Die Unechtheit der Mesa-Inschrift, ThQ 1917/18, 196—225, 378—421. (Tübinger Diss.)
VAZAKAS, A. A., Is Acts I—XV. 35 a Literal Translation from an Aramaic Original?, s. JBL XXXVII (1918), 1 and II, 105—110.
WEIR, T. H., The Greek and the Aramaic in the Gospels, s. ET XXX, 2 (Nov. 1918), 89f.

11. Judaica.

BERNFELD, S., Die Lehren des Judentums. Unter Mitwirkung von L. BAECK, J. ELBOGEN, S. HOCHFELD, M. HOLZMAN, A. LOEWENTHAL. Erster Teil: Die Grundlagen der jüdischen Ethik. Berlin 1920. 158 S. Gr.-8°.
BUTIN, R., Some Leaves of an Egyptian Jewish Ritual, s. JQR IX, 3 and 4 (1919 Jan. and April), 259—303.
COHEN, S. S., The Jewish Theological Seminary Past and Future. New York 1919. 46 + 7 S. 8°.
DANBY, H., The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospel, JThSt XXI, 81 (October 1919), 51—76.
DINGLER, HUGO, Die Kultur der Juden. Eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Leipzig 1919. 144 S. Gr.-8°.
DUSCHINSKY, C., The Rabbanate of the Great Synagogue, London, from 1756—1842, JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 103—137; IX, 3 and 4 (Jan. and April 1919), 371—408; X, 4 (April 1920), 445—527; XI, 1 (July 1920), 21—81.
EFROS, ISR., The Menorat Ha-Maor Time and Place of Composition, s. JQR IX, 3 and 4 (1919, Jan. and April), 337—357.
FRIEDENWALD, H., Note on the Importance of the Hebrew Language in Mediaeval Medicine, s. JQR X, 1 (July 1919), 19—24.
GLANVILLE, G. C., Gamaliel, s. ET XXX, 1 (Oct. 1918), 39f.
GLAZEBROOK, M. G., Hebrew Conceptions of Atonement, and their Influence upon Early Christian Doctrine, s. JThSt XX, 78 (Jan. 1919), 109—126.
HALPER, B., A Dirge on the Death of Daniel Gaon, JQR X, 4 (April 1920), 377—420.
HERTZ, J. H., An Explanation of Abot VI. 3, JQR X, 2 and 3 (Oct. 1919 and Jan. 1920), 199—202.
HIRSCHFELD, H., Qirqisāni Studies. [Jews' College. Publication Nr. 6.] London 1918. 59 S. 8°.

Hirschfeld, H., The Author of the Yigdal Hymn, JQR XI, 1 (July 1920), 86—88.
Holtzmann, O., Literatur des Judentums, s. ARW 1919, 2/3, 383—400.
Horodezky, S. A., Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern u. Leipzig 1920. XII, 260 S. Gr.-8°.
Kohn, J., An Explanation of Abot VI. 3, JQR XI, 1 (July 1920), 83—85.
Levertoff, P., Die religiöse Denkweise der Chassidim nach den Quellen dargestellt. Leipzig 1918. IV, 164 S. 8°.
Linfield, H. S., The Relation of Jewish to Babylonian Law, AJSL XXXVI, 1 (October 1919), 40—66.
Mann, Jac., Note on 'Solomon b. Judah and some of his Contemporaries', s. JQR IX, 3 and 4 (1919 Jan. and April), 409—421.
Mann, Jac., The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, s. JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 139—179; X, 1 (July 1919), 121—151; X, 2 and 3 (October 1919 and January 1920), 309—366.
Marmorstein, A., and S. Zeitlin, The Takkanot of Ezra, JQR X, 2 and 3 (October 1919 and January 1920), 367—371.
Marmorstein, A., The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature. Jews' College London, Publication Nr. 7. London 1920. 199 S. 8°.
Marx, Alex., A List of Poems on the Articles of the Creed, s. JQR IX, 3 and 4 (1919 Jan. and April), 305—336.
† Müller, K., Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue, Mitt. der Schles. Ges. f. Volkskunde 1918, 1—40.
Olsvanger, Imm., Rosinkess mit Mandeln aus der Volksliteratur der Ostjuden gesammelt. Basel 1920. XXXVIII, 299 S. Gr.-8°.
† Staerk, W., Zur Überlieferungsgeschichte des jüd.-deutschen Samuel- und Königsbuches, MGWJ 1919, 20—33.
Tschernowitz, Ch., קִצּוּר הַתַּלְמוּד. עם ביאור מפורט ומספיק על יסוד מדעי ובצירוף מבואות למסכות מאת חיים טשרנוביץ. מסכות ברכות ראש השנה יומא מן תלמוד בבלי. סדר ראשון. חלק ראשון. לוזן. תרע"ט. (XXXIX, 312 S. Gr.-8°.)
Waxmann, M., The Philosophy of Don Hasdai Crescas, s. JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 181—213; X, 1 (July 1919), 25—47; X, 2 and 3 (October 1919 and January 1920), 291—308.
Wiener, Meïr, Die Lyrik der Kabbalah. Eine Anthologie. Wien-Leipzig 1920, 190 S. 8°.
Wolfson, H. A., Note on Crescas's Definition of Time, s. JQR X, 1 (July 1919), 1—17.
Zeitlin, Sol., Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods, s. JQR IX, 1 and 2 (July and October 1918), 71—102; X, 1 (July 1919), 49—80; 2 and 3 (October 1919 and January 1920), 237—290.
† Zuri, J., Rabbi Jochanan, der erste Amoräer Galiläas. Berlin 1919. 176 S. 8°.

[Abgeschlossen den 30. September 1920.]

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

KARL MARTI

NEUNUNDDREISSIGSTER BAND

1921



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1922

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena.

Inhaltsverzeichnis

Umstehend ein nach dem Abc der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Abc der Verfasser

Ephod und Lade.

Von Professor D. **Karl Budde** in Marburg (Lahn).

Als einer der ersten Grüße aus der Neuen Welt, nachdem die Schranken unserer Absperrung gelüftet waren, erreichte mich ein kleines Buch — oder größere Abhandlung — von W. R. ARNOLD, einem der vorzüglichsten Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft jenseits des Ozeans. Die Überschrift „Ephod and Ark“ [1] habe ich mir in deutscher Übersetzung angeeignet, um diese in hohem Grade beachtenswerte, in ihren Ergebnissen geradezu grundstürzende Abhandlung einer eingehenden Nachprüfung zu unterwerfen. Das wird bei einer Arbeit, die unter den Auspicien keines Geringeren als G. F. MOORE erscheint und mit der ganzen Siegesgewißheit auftritt, die ihrem ebenso gelehrten wie scharfsinnigen Verfasser auch sonst überall zur Seite steht, in keinem Falle überflüssig sein.

Wie jeder Kundige erwarten wird, hat die Abhandlung es nicht mit dem priesterlichen Gewandstück אפוד zu tun, weder dem eines Samuel und David in I Sam 2 $_{18}$ II Sam 6 $_{14}$, noch dem des Hohenpriesters bei P Ex 29 $_{5}$ Lev 8 $_{7}$, sondern nur mit dem rätselhaften „festen“ oder „starren (solid) Ephod“ von Richt 8 $_{24-27}$ 17 f. I Sam 14 $_{3\,ff.}$ 21 $_{10}$ 23 $_{6\,ff.}$ 30 $_{7}$ [2 $_{28}$ 22 $_{18}$ Hos 3 $_{4}$ (?)]. Daß auch die Lade etwas Rätselhaftes angenommen habe, seitdem man in ihr einen leeren Jahwethron erkennen will, wird nur eingangsweise kurz hervorgehoben und diese Meinung mit großer Entschiedenheit abgelehnt. Für jenes starre Ephod also wird zunächst als sicher nur soviel festgestellt, daß es g e t r a g e n, nicht als Kleidungsstück a n g e l e g t wurde, und zwar n u r v o n P r i e s t e r n, die seiner als

[1] Harvard Theological Studies III, Ephod and Ark, a Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews, by WILLIAM R. ARNOLD, Hitchcock professor of Hebrew in Andover Theological Seminary, issued as an extra number of the Harvard Theological Review, 1917, Cambridge, Harvard University Press, 1917. Besonders sei noch hingewiesen auf den Excursus II: On a troublesome passage in the Elephantine temple papyrus (p. 149—160), der mit dem Gegenstand der Abhandlung nichts zu tun hat. Überzeugend, ja geradezu abtuend wird da nachgewiesen, daß Z. 16 17 des Papyrus Sachau I einfach d e n I n h a l t des mit ומצלין ליהו מרא שמיא in Z. 15 eingeführten Gebets darstellen.

des eigentlichen Werkzeugs der Orakelgewinnung (divination) pflegen. Alle weiteren Ausdeutungen lehnt ARNOLD kurzerhand ab, am entschiedensten den Versuch, auch hier wieder, wie bei dem sonstigen Vorkommen des Wortes, ein priesterliches Kleidungsstück herbeizuzaubern. „Wie die Dinge liegen, gibt es für das Rätsel des starren ‚Ephod' nur eine einzige verständige Lösung: Die Lesung אפוד, wo immer sie im Alten Testament für einen starren Gegenstand steht, ist von jüdischen Schriftgelehrten mit gutem Bedacht für ein störendes Wort eingesetzt worden"[1]. Diese, vorläufig bloß negative Lösung ist nicht neu; sie wurde, worauf ARNOLD ausdrücklich hinweist, zunächst für das Ephod Gideons und das des Heiligtums zu Nob (Richt 8 $_{27}$ I Sam 21 $_{10}$) von G. F. MOORE als Möglichkeit in zwei Zeilen vorgetragen[2]. Seit Jahren hatte ich sie aus derselben Quelle geschöpft und in meinen Vorlesungen ebenso wie ARNOLD für das starre Ephod im ganzen Umfang vertreten. Ich freue mich, daß diese Überzeugung nun auch anderwärts durchdringt.

Darüber hinaus könnte man es natürlich bei einem non liquet bewenden lassen. Aber das ist nicht jedermanns Sache; und so will ich denn von vornherein das Geständnis ablegen, daß auch ich über das Wort, das durch אפוד ersetzt worden ist, schon längst meine Vermutung habe, für die ich eine gewisse Wahrscheinlichkeit glaube in Anspruch nehmen zu können. Ich werde aber, wie es sich gebührt, ARNOLD den Vortritt lassen, zumal es sich bei ihm nicht um Vermutung oder Wahrscheinlichkeit handelt, sondern seiner Überzeugung nach um die sichere, von überall her gestützte und bestätigte, vor allen Dingen vom überlieferten Texte selbst gebotene Lösung, die zugleich weittragende Folgerungen in anderer Richtung mit Notwendigkeit nach sich zieht. Auf dem Wege dazu beseitigt ARNOLD erst einige andere Möglichkeiten, die sich an die kritische Tradition, so darf man wohl sagen, über das starre Ephod anschließen,

[1] Von ARNOLD selbst durch Kursivdruck hervorgehoben.

[2] Encyclopaedia Biblica „Ephod", Bd. II, Sp. 1308 f. Der Sinn des Ersatzwortes אפוד ist dann ohne Zweifel der, daß das Stück des priesterlichen Gewandes, das das heilige Losorakel nach P in sich schloß, für jenen älteren Gegenstand, der dem gleichen Zwecke diente, eingesetzt wurde. Auffallen mag dabei, daß nicht der חֹשֶׁן gewählt wurde, der erst das eigentliche Gehäuse der Lose ist (Ex 28 $_{30}$ usw.); indessen da das Ephod diesen mit dem ganzen Orakelapparat trägt und hält, läßt sich seine Einsetzung a potiori, gleichsam als totum pro parte, recht wohl begreifen.

ich meine die Lehre, daß es jedenfalls ein Gottesbild, Bild oder Sinnbild Jahwes also, bezeichne, wie diese auch MOORE vertritt. Zunächst erwägt ARNOLD aus dem Eigenen ein פסל, „das Begriffswort für ‚Götzenbild' (idol),“ lehnt es aber ab, samt מסכה „Gußbild“, vor allem weil פסל ומסכה in Richt 18, in Nachfolge des Einschubs 17 $_{2-4}$, systematisch dem אפוד ותרפים des überlieferten Textes hinzugefügt seien und durchgängig damit Schulter an Schulter ständen. Das mache es unmöglich, in אפוד den Versuch zu sehen, ein anstößiges פסל zu beseitigen. Selbst wenn der Ersatz des ursprünglichen Wortes durch אפוד in Richt 17f. älter wäre als die Einfügung von פסל ומסכה, könne man doch nicht annehmen, daß just das beseitigte ursprüngliche Wort nachträglich zu einer regelmäßigen Ergänzung eingetragen sei. Auch würde wohl kein Schriftgelehrter, der תרפים zu dulden imstande war, sich an irgendwelchem Bilde in diesem Zusammenhang gestoßen haben. Was das letztere angeht, so ist ARNOLD wohl, als er dieses niederschrieb, entgangen, daß G. F. MOORE (The Internat. Crit. Comm., Judges, p. 382) auch תרפים für Ersatz eines anstößigen Wortes zu halten geneigt ist, eine Ansicht, zu der ich mich ebenfalls seit Jahren schon bekenne[1]. Vor allem aber sind פסל ומסכה neben אפוד ותרפים keineswegs späterer Einschub und Zusatz zu ihnen, sondern ihr Seitenstück in der anderen der beiden Quellen, die in Richt 17f. vereinigt sind[2]. An sich stände daher nichts der Annahme im Wege, daß פסל ומסכה der einen Quelle die ursprünglichen Bezeichnungen derselben beiden Gegenstände darstellten, die in der anderen durch אפוד ותרפים ersetzt sind. Aber entscheidend gegen jede Bezeichnung eines Bildes ist endlich für ARNOLD I Sam 2 $_{28}$ לשאת אפוד לְפָנַי, weil offenbar von keiner körperhaften (physical) Darstellung Jahwes habe gesagt werden können, daß sie „vor ihm“ getragen worden sei, während jedes Bild einer anderen Gottheit sich von selbst ausschließe. Das ist gewiß richtig. Aber hätte ARNOLD nicht beachten sollen, daß gerade das לפני in jenem Verse keineswegs einstimmig bezeugt ist, da das ἐνώπιον ἐμοῦ in G^B fehlt?[3] Und gab sich nicht dieser Zusatz früher oder später

[1] Wäre es ihm gegenwärtig gewesen, so hätte er diesen Grund nicht anführen dürfen, ohne MOORES Vorschlag zurückzuweisen. Vgl. aber S. 136, wo er kurz auf die Frage zurückkommt.

[2] Daß dies der Fall ist, hat m. E. auch BEWERS Arbeit nicht widerlegt.

[3] Schon MARTI (vgl. meinen Samuelkommentar im kurzen Handkommentar z. AT) hat dies betont und לפני nach dem richtigen Verständnis gestrichen.

ganz von selbst, sobald אפוד nach der Absicht seiner Urheber als das Orakelgewandstück des Hohenpriesters verstanden wurde? So scheinen mir alle Gründe, die ARNOLD gegen פסל oder מסכה anführt, nicht zu verfangen. Aber trotzdem sind diese Worte freilich auszuschließen. Denn beide sind mißbilligende Verallgemeinerungen aus einer Zeit, die in den Bildern keine Götter mehr anerkannte, sondern nichts als Menschenwerk; die Zeit dagegen, die solche Bilder göttlich verehrte und übermenschliches Wissen von ihnen zu erfragen überzeugt war, hat sie nicht mit blassen Abstraktionen benannt, am wenigsten mit solchen, die die Verwerfung gleich in sich schließen, sondern mit handgreiflichen, möglichst persönlichen Namen. Daraus folgt, daß in den beiden Quellen von Richt 18 die ursprünglichen Bezeichnungen der beiden Bilder in verschiedener Weise ersetzt sind, das eine Mal, wahrscheinlich schon bei der Niederschrift, durch פסל ומסכה, mit verächtlich strafendem Seitenblick, das andere Mal, sicher erst in späterer Überarbeitung, durch אפוד ותרפים. Diese Beobachtung wird uns vielleicht auch weiterhin noch Dienste tun; etwas Neues enthält sie für den nicht, der sich erinnert, daß das Ḳᵉrê für יהוה einmal אדני, das andere Mal אלהים lauten kann, oder daß das anstößig gewordene מצבה an einigen Stellen durch אבן גדולה umschrieben, Gen 33_{20} aber durch מזבח ersetzt ist. Da für das Pseudo-Ephod in Richt 8_{24-27} beträchtliche Mengen von Metall beansprucht werden, wird man den zweiten Ersatz für unser ursprüngliches Wort in מסכה = Gußbild zu suchen haben, so daß dann פסל = Schnitzbild für die Vorlage von תרפים übrig bleibt. Daß es sich dabei um einen Gegenstand aus Holz handelt, entspricht auch am ersten der Art, wie Rahel und Michal in Gen 31 und I Sam 18 mit ihm hantieren[1].

Nun erst zieht ARNOLD die von MOORE a. a. O. zu Richt 8_{27} und I Sam 21_{10} gebotene Möglichkeit in Betracht, daß אפוד ein ursprüngliches אלהים könnte ersetzt haben. Sie ist ihm natürlich, ebenso wie die vorhergehende, durch das לִפְנֵי von I Sam 2_{28} erledigt; wir sahen, daß dieser Schluß fehlgeht. Daneben gesteht er zu, daß אלהים an sich durch Metonymie für der Gottheit geweihte oder sie vertretende natürliche Gegenstände eintreten könne, und

[1] Freilich dürfen jene Stellen nur mit einem gewissen Vorbehalt zum Vergleich herangezogen werden, weil der Dysphemismus תרפים (turpia?) auch für verschiedene Gegenstände verwendet sein könnte.

führt dafür richtig Gen $31_{30\ 32}$ Richt 18_{24} I Sam 4_7 14_{36} an. Aber trotzdem, meint er, dürfe man keinen Augenblick voraussetzen, daß David zu Ebjathar könne gesagt haben: הגישה [לי] האלהים „Bring mir die Gottheit!" Das würde vielmehr der Gipfel des Mangels an Ehrfurcht gewesen sein. Hier verfällt doch ARNOLD, der so manches Mal nachdrücklich davor warnt, fortgeschrittenen Vorstellungen Einfluß auf die Auslegung alter Texte einzuräumen, handgreiflich selbst in diesen Fehler. Um in diesen Dingen richtig mitempfinden zu können, muß man nicht sein Leben lang oder doch seit Jahrzehnten nur die Luft eines vergeistigten Bibelchristentums geatmet haben, sondern einigermaßen mit den Vorstellungen eines sinnlichen, bilderfreundlichen Gottesdienstes vertraut sein. Bei unseren katholischen Volksgenossen heißt das Crucifix ohne weiteres und in jeder denkbaren Verbindung „der Herrgott" oder „das Herrgöttchen", die Madonna „die Muttergottes" oder „das Muttergötteschen", und Weisungen, wie „Lang mir einmal den Herrgott" oder „Nimm den Herrgott herab, ich will den Nagel fester einschlagen" und was immer mit einem solchen Gegenstand vorgehn oder erforderlich sein mag, würden keinen Augenblick als unehrerbietig empfunden werden. Wir haben nicht das entfernteste Recht, für das hebräische Altertum größeres Zartgefühl vorauszusetzen. Endlich aber, meint ARNOLD, könne אלהים deshalb nicht das durch אפוד ersetzte Wort sein, weil man es, ebenso wie פסל und מסכה in Richt 18, in den gleichen Texten, die das Pseudoephod enthalten, anstandslos geduldet habe, selbst wo es offenbar eben diesen Gegenstand bedeute (Richt $18_{5\ 24}$ I Sam $22_{13\ 15}$). Das ist wiederum ein Fehlschluß. Es wäre sehr wohl möglich, daß der späte Überarbeiter mit einem ähnlichen Zartgefühl, wie ARNOLD es soeben entwickelte, an seine Aufgabe herangetreten wäre, daß er deshalb das אלהים nur da durch אפוד ersetzt hätte, wo es offenbar einen handgreiflichen Gegenstand, also ein „Götzenbild", bedeutete, wo man „den Gott" trägt, herbeibringt, anfertigt, einen anderen Gegenstand hinter ihn legt; dagegen ihm ruhig seine Stelle vergönnt hätte, wo sich eine vergeistigte Vorstellung damit vereinigen ließ, wo man „dem Gott", d. h. der durch seine unsichtbare Gegenwart geweihten Stätte, nahte, wo man ihn befragte, natürlich mit den dafür gewiesenen Mitteln und Bräuchen. Es ist daher ARNOLD keineswegs gelungen, MOOREs אלהים als mögliche Vorlage für das Pseudoephod zu beseitigen. Man darf noch

mehr sagen: er erkennt selbst an, daß es eine Stelle gibt, wo es im überlieferten Text offenbar das Pseudoephod bezeichnet. Man muß da wohl unterscheiden. Wo es mit Beziehung auf das Pseudoephod heißt „Der Priester“, oder „David befragte Gott“ (Richt 18_{5} I Sam 14_{37}, nach ARNOLD auch I Sam $22_{13\ 15}$), da ist es doch nicht der Gegenstand, der „Gott“ genannt wird, sondern die aus ihm redende überirdische Persönlichkeit; wäre es anders, so müßte man aus I Sam $23_{2\ 4\ 10}$ 30_{7} schließen, daß das Pseudoephod einst יהוה geheißen hätte. Aber bei dem נקרבה הלם אל האלהים von I Sam 14_{36}, wo von einer örtlichen Annäherung an „das tragbare Werkzeug des Orakels“ die Rede ist, da erkennt ARNOLD (S. 12) mit Recht „eine handgreifliche Bezugnahme“ eben auf dieses, da steht also האלהים einfach für das האפוד anderer Stellen, die ganze Wendung für das הגישה האפוד von I Sam 23_{9}, 30_{7}. Für ARNOLD, der den Wortlaut von I Sam 14_{36} unangetastet läßt, könnte damit die Sache erledigt, in אלהים also die Vorlage für das Pseudoephod gefunden sein, und zwar nicht nur für die Stellen Richt 8_{27} I Sam 21_{10}, die MOORE bei seiner Anregung nennt, sondern mit ganz dem gleichen Rechte für alle Stellen, die zu Eingang dieses Aufsatzes aufgeführt wurden. Für mich liegt die Sache anders. Schon vor 30 Jahren habe ich festgestellt, daß jene Worte, obwohl sie von LXX genau gleichlautend dargeboten werden, nicht die ursprüngliche Textgestalt bieten[1]. Nach allen Stellen entscheidet nicht der Priester, sondern der König, ob und wann das Orakel befragt werden soll, und „Laßt uns hierher zu der Gottheit herantreten“ stellt eine verzwickte Logik dar, die man dem ersten Verfasser nicht zumuten darf. Ursprünglich hieß es vielmehr ויאמר לַכהן הַקְרִבה הלם אֶת האלהים „Und er (Saul) sprach zum Priester: ‚Bring den Gott hierher!‘“ Das ist also bis auf das abweichende Objekt nur eine geringfügige Abwechselung zu dem הגישה לי von I Sam 30_{7}. Nur drei Buchstaben brauchte der Überarbeiter zu ändern, um daraus das unverfängliche „Nahen zur Gottheit“ zu machen, von dem wir jetzt lesen. Aber mit dieser Feststellung wird mir auch die Ursprünglichkeit des אלהים recht zweifelhaft, und ich neige dazu, in ihm keineswegs die ursprüngliche Vorlage des אפוד, sondern nur einen anderen Er-

[1] Die Bücher Richter und Samuel usw. 1890, S. 206, weiter HAUPT, The Sacred Books of the OT, The Books of Samuel, 1894, p. 12. 63, Kurzer Hand-Commentar zum AT, Die Bücher Samuel, 1902, S. 100f.

satz für sie, einen dritten also neben אפוד und מסכה, zu erkennen. So rückhaltlos ich im übrigen die Möglichkeit der von MOORE angeregten Lösung meine anerkennen zu müssen, halte ich es doch für wahrscheinlicher, daß der Anstoß, der durch אפוד und seine Doppelgänger beseitigt werden sollte, ein stärkerer, der Anlaß zum Eingreifen dringlicher gewesen ist, daß also ein sinnlicheres, bezeichnenderes Wort als „der Gott" für jenes Orakelbild im Schwange ging. Dennoch behält die Stelle ihren großen Wert. Was ich oben die kritische Tradition über das Pseudoephod nannte, die Überzeugung, daß es an die Stelle des Namens eines Gottesbildes getreten sei, erhält dadurch neben dem מסכה von Richt 17 f. die zweite, äußerst wichtige Bestätigung. Jene Tradition ist kein Fündlein des 19. Jahrhunderts, sondern deckt sich mit dem Bewußtsein einer sehr alten Zeit, älter als die griechische Übersetzung der 4 Königsbücher, ohne Zweifel auch älter als der gewaltsame, sicher gegen besseres Wissen erfolgte Eingriff, der den anstößigen Gegenstand kurzerhand durch das Orakelkleid des Hohenpriesters ersetzte. Es müßten starke Gründe sein, die uns bewegen könnten, gegen so alte Zeugnisse zu entscheiden.

Hören wir ARNOLD weiter. Er bringt nun mit einem Schlage seine eigene, die endgültige Lösung: „wir sind zum Glück für den Gegenstand, der durch אפוד ersetzt ist, nicht auf Grübeln oder Vermutung angewiesen, weil an einer Stelle des AT die grundsätzliche Änderung in einer Familie von hebräischen Handschriften durchgeführt, in einer andren unterlassen wurde." Es handelt sich um I Sam 14_{18}. ARNOLD stellt die hebräische Vorlage der LXX[1] und den Wortlaut von MT einander gegenüber:

LXX: ויאמר שאול לאחיה הגישה האפוד כי הוא נשא האפוד ביום ההוא לפני ישראל

MT: ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני ישראל

Er stellt sofort fest, daß der überlieferte hebräische Wortlaut keinen Sinn gibt, und verbessert ihn unbedenklich, wie andere vor ihm, nach der Vorlage der LXX, indem er כי הוא נשא für כי היה einsetzt und לפני ישראל für ובני ישראל. Dann aber macht er kurzen Prozeß. Von den beiden so erhaltenen Lesarten kann „nur eine das darstellen,

[1] Nach ARNOLDS Rückübersetzung; gern erkenne ich an, daß einfaches נֹשֵׂא richtiger ist als היה נשא, was DRIVER und ich eingesetzt hatten.

was der Verfasser selbst niederschrieb" (S. 15). Was LXX bietet, gibt mit dem אפוד eingestandenermaßen keinen Sinn, es ist ferner einfach undenkbar, daß ein jüdischer Schriftgelehrter das für rechtgläubige Anschauung völlig unanstößige האפוד sollte in ארון האלהים verwandelt haben, und ebensowenig kann dieses aus jenem durch Verschreibung oder Nachlässigkeit entstanden sein. Bleibt also nur die andere Seite der Alternative, daß MT die ursprüngliche Lesart bietet. „Das Wort, das wir suchten, um das Geheimnis des starren „Ephod" unsres Alten Testaments zu erschließen, ist demnach ארון. Und das besondere Werkzeug des priesterlichen Orakels unter den alten Hebräern war die Lade"[1]. Nicht um Vermutung handelt es sich bei diesem Ergebnis, sondern um das handgreifliche Zeugnis der bestehenden Handschriften und Ausgaben des AT, gewonnen aus der einzig zulässigen Wahl zwischen den beiden gebotenen Möglichkeiten.

Diese bündige Schlußfolge geht von einem irrigen Ansatz aus. Nicht um eine Alternative, ein Dilemma, handelt es sich bei den beiden sich bestreitenden Lesarten, sondern um ein Trilemma. Von ihnen bietet entweder die eine das gesuchte ursprüngliche Wort, oder die andere, oder — keine von beiden. Ganz unbegreiflich ist es, daß ARNOLD diese letztere Möglichkeit überhaupt nicht in Betracht zieht. Wollte er immer so handeln, so müßte er überall, wo er MT nicht anerkennen kann und LXX eine andere Lesart darbietet, in ihr die richtige sehen. Hier aber liegen die Dinge für die Dekretierung eines solchen Dilemmas noch besonders ungünstig. Haben wir es doch mit einem Buche zu tun, das anerkanntermaßen im hebräischen Wortlaut ungewöhnlich schlecht erhalten ist, während der der LXX so gut ist, daß wir auf Schritt und Tritt in der Lage sind, MT aus ihr zu verbessern und zu ergänzen, und jener fast überall der Vorzug gebührt. Gerade unser Vers vermehrt die Beispiele dafür. ARNOLD selber stellt die Verderbnis seines Wortlauts bis zur Sinnlosigkeit fest und verbessert und ergänzt ihn mit seinen Vorgängern an zwei Stellen nach LXX. Dicht daneben aber sollte er eine ganz verschollene uralte Lesart unversehrt erhalten haben? Oder muß diese schon darum die richtige sein, weil eine zweite Er-

---

[1] Von ARNOLD selbst S. 16 f. durch Kursivdruck hervorgehoben.

satzlesart für die Vorlage von האפוד nicht zu erwarten wäre? Dagegen sprechen doch unsere bisherigen Erfahrungen, da wir außer אפוד auch schon מסכה und אלהים an Stelle des gesuchten Worts haben eintreten sehen. Ein heiliges Gerät mußte hier gemeint sein; nehmen wir an, das Wort war verstümmelt und nur noch ein א davon sicher zu lesen, der Anfang des Ersatzwortes אפוד; welches Wort sollte sich dann einem gedankenlosen Ergänzer oder Abschreiber bequemer darbieten als ארון האלהים?[1] Oder ist es unerlaubt, das Ersatzwort אפוד im hebräischen Text vor der Verderbnis vorauszusetzen? Gewiß nicht; denn MT bietet es an den übrigen Stellen ebenso wie LXX. Daß er es hier gehabt hat, läßt sich geradezu beweisen, und ARNOLD selbst hat das möglich gemacht. Gut weist er S. 14f. nach, daß nicht die zweite Hälfte unseres Verses, v. 18b, eine Glosse sei, wie HERRMANN und LODS annahmen, sondern v. 3a, wo der Priester Aḥijja samt seinem Stammbaum an unrichtiger Stelle eingeführt wird[2]. Erst in v. 18, durchaus früh genug, erfolgte ursprünglich seine erste Erwähnung. Richtig entscheidet ARNOLD ferner, der Glossator habe die Tatsache, daß Aḥijja dazumal der Feldgeistliche (army chaplain) gewesen sei, aus v. 18 aufgelesen. Und wie lautet dessen Titel in v. 3 auf Hebräisch? Nicht anders als נשא אפוד, also genau so wie in der Vorlage der LXX von v. 18, nicht wie in dessen verderbtem hebräischen Wortlaut. Die aus v. 18 geschöpfte Glosse v. 3a bürgt uns also dafür, daß MT einst auch in v. 18 אפוד gelesen hat, genau wie LXX und MT selbst in den übrigen Stellen. Wiederum ist es

[1] Natürlich braucht der Verlauf keineswegs ein so gedankenloser, rein mechanischer, gewesen zu sein. Aufs entschiedenste muß ich ARNOLDs Behauptung (S. 16, vgl. auch 71 f.) bestreiten, das Ersatzwort האפוד sei so vollkommen harmlos gewesen, daß es unbegreiflich sein würde, wie ein jüdischer Schreiber dazu hätte kommen sollen, es zu bebeseitigen und durch ארון האלהים zu ersetzen. Das Ephodgewand mit der Orakeltasche gebührt nach dem Gesetz nur dem Hohenpriester, und in der Stammtafel der Hohenpriester I Chr 5_{27-41} findet sich der Name Aḥijja nicht, vielmehr fehlt darin sein ganzes Geschlecht. Somit war es Sakrileg, daß er das hohenpriesterliche Orakelgewand trug. Das wußte jeder Schriftgelehrte. Deshalb mochte recht wohl ein Überarbeiter das Ephod durch die Lade ersetzen, die von Ahroniden nicht hohenpriesterlichen Geschlechts getragen wurde. Und möglich ist es auch, daß dies nur einmal geschah, an der ersten Stelle, die Anstoß gab. Die übrigen sind weit entfernt und konnten leicht übersehen werden. Jeder Kundige weiß, wie unfolgerichtig solche „Verbesserungen“ durchgeführt zu werden pflegen, daß sie fast immer nur die erste Stelle oder eine kurze Strecke umfassen. Siehe noch weiter unten zu I Kön 2_{26}.

[2] So urteilte schon KLOSTERMANN, vgl. ARNOLD S. 20.

schwer zu verstehn, daß ARNOLD diese unumgängliche Folgerung nicht selbst aufgegriffen und versucht hat, sie zu widerlegen[1].

So hat sich uns die Stelle, auf die allein ARNOLD sein Gebäude wie auf den Fels meinte gründen zu können, doch als über die Maßen unsicherer Baugrund erwiesen. Aber ihm steht noch eine andere Stelle zu Gebote, diesmal mit gut bezeugtem, einheitlichem Wortlaut, die Stelle I Kön 2_{26}. Dort schenkt Salomo dem Priester Ebjatar das Leben: לא אמיתך כי נשאת את ארון [2] יהוה לפני דוד אבי וכי התענית בכל אשר התענה אבי. ARNOLD bespricht die Stelle S. 67 ff. eingehend. Er besteht darauf, mit vielen Vorgängern, unter denen ich bloß THENIUS und WELLHAUSEN zu nennen brauche, daß hier dasselbe Orakelwerkzeug gemeint sein müsse wie I Sam 14_{18}, das wir in der Tat I Sam $23_{6\,ff.}$ 30_7 von Ebjatar in Davids Feldlager gehandhabt und getragen finden, dort mit den Decknamen אפוד bezeichnet. Folgerichtig setzen daraufhin jene Gelehrte in I Kön 2_{26} אפוד, sei es mit dem Genetiv eines Gottesnamens, sei es, gewiß besser, bloß mit dem Artikel, ein. Ebenso entschieden aber besteht ARNOLD darauf, hier zum zweiten Male den ursprünglichen Namen des Pseudoephod als ארון יהוה festgestellt zu haben. Ich muß zunächst bestreiten, daß jener Schluß irgendwie zwingend ist. Zwei Gründe führt Salomo an, weshalb er Ebjatar am Leben läßt: den ersten, daß er vor seinem Vater David der denkbar höchsten Ehre gewürdigt gewesen ist, den Gott Israels als Träger seiner Lade vor ihm zu vertreten, den zweiten, daß er allen Leiden und Nöten seines Vaters sich mit ihm unterzogen hat. Daß der zweite Grund auf die Zeit geht, die mit I Sam 22_{20} einsetzt, kann niemand bezweifeln wollen; daß aber, was der erste Grund aussagt, durchaus damit in die gleiche Zeit fallen müßte, ist eine ungerechtfertigte Behauptung. Nicht nur das Pseudoephod hat Ebjatar in Davids Dienst getragen, sondern auch die Lade Jahwes im Sinne der Überlieferung. Wir wissen das aus II Sam $15_{24\,ff.}$, wo ARNOLD (S. 83) genau wie ich zu Anfang Ebjatar und Ṣadoḳ als die beiden Träger der Lade her-

[1] Er holt das erst S. 123 f., nachdem seine Beweisführung geschlossen ist, nach, indem er in I Sam 14_3, ebenso wie an vielen anderen Stellen, nun einfach ארון als die ursprüngliche Lesart für אפוד einsetzt. Auch dort aber versäumt er, irgendwie zu erklären, warum die Beschönigung אפוד in der Mutterhandschrift der gleichen Textrezension (MT) in v. 18 **nicht** vollzogen worden ist.

[2] אדני habe ich im Einverständnis mit ARNOLD usw. nach LXX gestrichen.

stellt. Hat Ebjatar sie damals für die Absalomflucht mit auf den Ölberg und auf Davids Geheiß wieder zu seiner Burg zurück getragen, so hat er sie bei jeder anderen Gelegenheit ebenso getragen. Das mag unzählig oft der Fall gewesen sein, auch wo es sich nicht um das kriegerische Eingreifen der Lade handelte; ihr Ritual in alter Zeit ist uns völlig unbekannt. Aber das wissen wir aus II Sam 6, dessen Geschichtlichkeit auch ARNOLD anerkennt, wie hoch David diese Lade eingeschätzt hat, welche unvergleichliche, heiligende Ehre es also bedeuten mußte, sie lange Jahre vor ihm tragen zu dürfen. Die Persönlichkeit, die dadurch religiös, durch die Leidensgenossenschaft menschlich geweiht ist, will Salomo nicht antasten. Daß unter den Gründen dafür dem Tragen der Lade die erste Stelle eingeräumt wird, obgleich es zeitlich später fällt als die Teilnahme an Davids Nöten, kann in keiner Weise auffallen; es ist die gewiesene Rangordnung. Ich glaube deshalb ארון יהוה, im Sinne der Überlieferung, festhalten zu müssen.

Meint man aber anders entscheiden zu sollen, so daß es sich um das Tragen des Orakelwerkzeugs von I Sam 14 22 23 30 handelte, so spricht alles für das Verfahren der älteren Kritiker, האפוד an Stelle von ארון יהוה einzusetzen, natürlich, nach unserer fortgeschrittenen Einsicht in den Hergang, nicht als den ursprünglichen Wortlaut, sondern als den beschönigenden Ersatz, der eben den Gegenstand unserer Untersuchung bildet. Daß dieser später einmal Bedenken, ja entrüsteten Einspruch hervorgerufen hätte, so daß eine andere Hand ארון יהוה dafür einsetzte, wäre hier noch weit leichter begreiflich, als das oben schon (S. 9, Anm. 1) für I Sam 14_{18} dargelegt wurde. Steht doch hier (seit II Sam 15) Schulter an Schulter mit Ebjatar kein Geringerer als Ṣadoḳ, der Hohepriester von I Chr 5_{34}, nach Hesekiel der Stammvater aller Priester der nachexilischen Zeit. Daß neben seiner hochheiligen Person oder gar statt seiner Ebjatar sollte das hohepriesterliche Orakelkleid getragen haben, war bei einigem Besinnen ein ganz unmöglicher Gedanke[1]. Getragen aber hatte er, und zwar mit Ṣadoḳ, nach II Sam 15_{24}ff. die Lade

[1] ARNOLD (S. 71) meint, diesem Schlusse durch den Hinweis darauf ausweichen zu können, daß „ein ähnliches Kleidungsstück von solchen Lieblingen Gottes wie Samuel (I Sam 2_{18}) und David (II Sam 6_{14}) getragen worden sei“. Er vergißt, daß an beiden Stellen durch die Bezeichnung אפוד בד jedes Mißverständnis verhütet wird, während bei dem schlichten האפוד nur an das hohepriesterliche Gewandstück gedacht werden konnte.

Jahwes; weit leichter also als in I Sam 14_{18}, wo die Gefangenschaft der Lade in Ḳirjat-jeʿarim hätte Einspruch erheben sollen, bot sich hier die Lade als einfache Berichtigung dar.

Damit glaube ich alles behandelt zu haben, was ARNOLD für ארון יהוה als die ursprüngliche Vorlage des starren Ephod aufführt, und das Ergebnis unserer Untersuchung ist dieser Annahme sehr wenig günstig. Nur an einer einzigen Stelle (I Sam 14_{18}) steht ארון יהוה, genauer ארון האלהים, sicher, wo wir jenes Ersatzwort אפוד zu erwarten hätten, aber nur in der anerkannt weit schlechteren Textgestalt des MT, in einer offenbar stark verderbten Stelle, und obendrein beweist die aus ihr abgeleitete Glosse v. 3^a, daß dort früher ebenso wie in LXX die Ersatzlesart אפוד eingedrungen war. In einer zweiten Stelle (I Kön 2_{26}) haben zwar beide Textrezensionen ארון יהוה; aber es ist mindestens ebenso möglich, mich dünkt wahrscheinlich, daß da die Lade von II Sam 6 und $15_{24\,ff.}$ gemeint ist, nicht das Orakelmittel der von uns untersuchten Stellen. Wäre es anders, so würde ein erneuter Ersatz, der des hier äußerst anstößigen Ersatzwortes אפוד durch das zu dieser Zeit durchaus harmlose ארון יהוה, die natürlichste Lösung bieten. Wenn aber selbst das nicht zugegeben würde, so wäre mit diesem quid pro quo noch nichts bewiesen, da uns an anderen Stellen אלהים, wieder an anderen מסכה, ebenfalls als Stellvertreter jenes אפוד begegnen, denen doch ARNOLD selbst den Rang des Urwortes nicht zuerkennt.

So möchte es scheinen, als wenn wir mit ARNOLDs Buche fertig wären; als wenn wenigstens, wer meinen Ausführungen zustimmt, sich ferner nicht damit zu befassen brauchte. Das ist aber durchaus nicht der Fall; vielmehr, wo die Ephodfrage bei ihm aufhört, da fängt die Ladenfrage erst an. Gibt für ihn die Lade an das Ephod den Namen ab, so bestimmt ihm das Ephod die Sache der Lade. Das starre Ephod ist das Werkzeug des Losorakels; es heißt und ist eine Lade — oder sagen wir nunmehr unmißverständlich und schlicht ein Kasten oder Kästchen (box statt ark S. 27); solcher Loskästchen gab es viele, an jedem Jahweheiligtum mit einer geweihten Priesterschaft — bezeugt sind mindestens das zu ʿOphra, das Michas in Dan und deren zwei oder drei bei Saul und David — auch die „Lade“ vor allen anderen, die einzige der Überlieferung abgesehen von den beiden zuletzt besprochenen Stellen, ist also nur

eine von vielen, ist auch letzten Endes nichts als der Behälter des jahwistischen Losorakels. Spielend leicht löst sich so das vielumstrittene Rätsel der Lade Jahwes; dem Nachweis, daß diese Lösung überall Stich hält, ja daß alle Stellen — wo nicht die freie Schöpfung (fiction) deuteronomistischer und jüdischer Einbildungskraft die Herrschaft führt — ihr zu ebensoviel nachträglichen Bestätigungen werden, ist das übrige Buch gewidmet. Wohl gibt es im vorexilischen Schrifttum eine Anzahl neutraler Stellen, die ebensogut zu der einzigen wie zu den vielen Laden passen würden und dann endlich der Entscheidung nach den sicheren Stellen folgen müssen; aber keine einzige vorexilische Stelle ist mit der Mehrheit der Laden unvereinbar. Dagegen weiß nun ARNOLD neben I Sam 14_{18} noch fünf andere Stellen, I Sam 3_3 $4_{3f.}$ II Sam 6_2 I Kön 2_{26} Jer 3_{16}, die die Mehrheit der Laden unbedingt fordern, und noch drei andere, II Sam 11_{11} $15_{24ff.}$ Richt 20_{27}, die durch sie wenigstens erst voll verständlich werden. Sein Nachweis für diese Behauptung wird sorgfältig zu prüfen sein.

Der Einzelbehandlung dieser Stellen schickt ARNOLD S. 32 ff. eine grundsätzliche Feststellung vorauf. Allein schon der Gebrauch des Appellativum ארון אלהים, ob determiniert oder nicht, lege Zeugnis dafür ab, daß den Hebräern eine Mehrheit des damit bezeichneten Gegenstands bekannt gewesen sei, so gut wie das von איש אלהים und ähnlichen Verbindungen gelte. Das ist zunächst zuzugeben etwa gegenüber dem Sarkophag Josephs, der Gen 50_{26} ארון heißt, und jederlei Lade oder Kasten im täglichen Gebrauch. Ihnen gegenüber könnte ein ארון אלהים die gleiche Bedeutung haben wie ארון קדש, heilige Lade. Aber ARNOLD will mehr; es kommt ihm darauf an, lediglich sprachgebräuchlichen Ersatz des Eigennamens יהוה durch האלהים und אלהים, elohistische Redeweise also, bei diesem Gegenstande völlig auszuschalten. Das aber ist ein unmögliches Unterfangen. Ich glaube, er hätte die von Vielen vertretene und nach Möglichkeit durchgeführte Verteilung der Samuelbücher und damit der hier entscheidenden Texte an die Quellen J und E wohl etwas näher ins Auge fassen dürfen, als das in der Anmerkung 2 zu S. 33 in schlichter Ablehnung geschieht[1]. Aber darauf kommt

[1] Das einfache Dekret an dieser Stelle, daß, wenn diese Unterscheidung gemacht werden könnte, der „Elohistischen" Quelle mit ארון (ה)אלהים das höhere Alter zuzuerkennen wäre, ist lediglich ein circulus vitiosus.

wenig an; denn daß der heilige Gottesname יהוה im AT nachträglich bewußt und unbewußt in ungezählten Stellen und Abschnitten durch האלהים oder אלהים ersetzt worden ist, muß er doch zugeben. Mindestens für den entscheidenden Abschnitt I Sam 3—6 muß dergleichen angesichts des vereinzelt oder absatzweise auftretenden ארון האלהים zwischen weit überwiegendem ארון יהוה durchaus angenommen werden, wenn man eine Quellenscheidung meint ablehnen zu sollen[1]. Vielleicht hätte ARNOLD statt des Paradigmas איש אלהים und איש האלהים, denen das dritte, איש יהוה, nicht zur Seite steht, עיר יהוה Jes 60_{14}, עיר האלהים Ps 87_3 und עיר אלהים Ps 46_5 heranziehen sollen. Hier wird er doch weder bezweifeln wollen, daß es nur eine Stadt Jahwes, nämlich Jerusalem, gab, noch daß in der zweiten Psalmensammlung Ps 42ff. der Name יהוה nachträglich durch אלהים ersetzt worden ist[2]. Aber auch darauf darf ich ihn hinweisen, daß er selbst (S. 64) in II Sam 6_7 das einmalige האלהים neben dem das ganze Stück beherrschenden יהוה schützt, und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, es sei ein determiniertes Appellativum, das sich auf יהוה ebenso zurückbeziehe, wie in II Sam 9_2 20_3 המלך „der König" auf das unmittelbar vorhergehende דוד. Also dort erkennt er doch an, daß יהוה dem האלהים vorausgeht. Man darf wohl fragen, warum das für ארון nicht gelten soll.

Eigentliche Bedeutung gewinnt diese Streitfrage aber natürlich erst dann, wenn mit indeterminiertem ארון אלהים nach ARNOLDs Entscheidung eine einzelne „Gotteslade" von anderen gleicher Art unterschieden und damit die Mehrheit solcher heiligen Laden bewiesen werden soll. Das behauptet ARNOLD für die Stelle I Sam 3_3, ושמואל שכב בהיכל יהוה אשר שם ארון אלהים. Er besteht dafür auf der Übersetzung „wo ein heiliger Kasten (a sacred box) war", einer also unter vielen, von deren Vorhandensein natürlich der Zeitgenosse und erste Leser des Berichterstatters wußte[3]. Er muß die Lesart

[1] Auch neben der Quellenscheidung wird abwechselnde Begünstigung des einen oder des anderen Gottesnamens durch die Redaktion für diese Abschnitte zu erwägen sein; vgl. meinen Samuelkommentar S. 33.

[2] Es dürfte zu erwägen sein, ob nicht häufige Verbindungen wie איש אלהים, מלאך אלהים, נזיר אלהים, בית אלהים, wo es sich doch um den Jahwedienst handelt, gerade deshalb bevorzugt worden sind, weil ein איש יהוה usw. sofort die Determination mit sich brachte und die Umschreibung איש ליהוה gern umgangen wurde.

[3] Daneben bedeutet ihm נר אלהים טרם יכבה „noch keine heilige Lampe war er-

zunächst noch LXX gegenüber verteidigen, die ἡ κιβωτὸς τοῦ θεοῦ bietet, und zieht sich, falls man danach האלהים einsetze, auf die Determination „der [unerläßliche] heilige Kasten", wie „der Altar" in einer christlichen Kirche, zurück. Aber statt das seinerseits als das ferner Liegende abzulehnen, müßte er es als das logisch Notwendige durchaus billigen, da er ja jedem Jahweheiligtum einen solchen Orakelkasten zuerkennt. „Ein heiliger Kasten" wäre hier nur dann zulässig — aber nicht einmal deutlich — wenn das Gotteshaus in Silo deren mehrere besessen hätte, was doch ARNOLD nicht behauptet[1]. Es muß deshalb dabei bleiben, daß die Lesart des MT nur dann beibehalten werden darf, wenn man darin das anerkennt, was ARNOLD S. 35 aufs entschiedenste ablehnt, „einen in sich determinierten Ersatz des Namens Jahwe". Sobald man aber nach LXX das für die andere Auffassung logisch notwendige האלהים liest, ergibt sich als leichteste Erklärung in ARNOLDs Sinne die, die er für II Sam 6 $_7$ vertritt, daß für „Jahwe" im gleichen Sinne zur Abwechslung „Gott" gesagt ist, wie für „David" gegebenenfalls „der König". Daß jede Folgerung aus unserem ארון אלהים sich verbietet, ergibt sich aber vollends aus der einzigen anderen Stelle, an der uns noch im AT ein undeterminiertes ארון אלהים begegnet. Es ist I Sam 4 $_{11}$. Dort ist in v. 3 4 5 6 ארון יהוה vorausgegangen, in v. 13—22 folgt ארון האלהים nach; ARNOLD selbst muß zugestehn, daß es sich hier nicht um „eine Lade" handelt, sondern um die bekannte, die den Gegenstand der ganzen Erzählung bildet. Aber wenn er hier einfach in einer Anmerkung (S. 36) feststellt, אלהים könne nicht ursprünglich sein, vielmehr sei wie im folgenden האלהים zu lesen: was gibt ihm das Recht, in 3 $_3$ anders zu verfahren? Sicherlich nicht LXX, die er gar nicht erwähnt; denn sie hat hier, anders als in 3 $_3$, ein deutliches κιβωτὸς θεοῦ, ohne beide Artikel. Die richtige Lösung ist vielmehr für beide Stellen, daß über den Text Redaktoren, Überarbeiter und Abschreiber gekommen sind, denen, wie immer die älteste Vorlage gelautet haben mag, אלהים,

loschen" = „alle heiligen Lampen brannten noch". Man mag frei entscheiden, ob solcher Aufwand für das Heiligtum in Silo anzunehmen ist. Aber LXX hat ὁ λύχνος τοῦ θεοῦ.

[1] Vielmehr wird er ohne weiteres zugeben, daß die Lade im Gotteshause zu Silo eben die ist, die man in Kap. 4 ins Feldlager begehrt und holt. Da ihm nun (S. 37) Kap. 3 später ist als 4—6, ohne Zweifel daher mit Rücksicht darauf geschrieben, so wird um so mehr verlangt werden müssen, daß schon hier „die Lade" jener Erzählung eingeführt werde.

האלהים, יהוה, wo vom Gotte Israels die Rede ist, alle genau dasselbe bedeuten, so daß es einerlei ist, welche Bezeichnung gewählt wird. Daß unter solchen Umständen Verschiebungen leicht sich einstellen, kann keinen Augenblick wundernehmen.

Der Versuch, aus der indeterminierten Form ארון אלהים einen Beweis für die Mehrheit der Laden zu schmieden, ist also gründlich gescheitert. Umgekehrt hat man Ursache, aus dem starken Überwiegen der individuellen Determination ארון יהוה, ארון אלהי ישראל, ganz besonders aber aus dem häufigen Vorkommen eines schlichten הארון, „die Lade“ κατ’ ἐξοχήν, einen starken Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Einzigkeit der Lade abzuleiten.

Einen weiteren Beweis für die vielen Laden entnimmt ARNOLD I Sam 4 3 f., wo die Lade in der Geschichte ihrer Gefangenschaft und Befreiung zum ersten Male vorkommt. Er streicht dort mit Recht in beiden Versen nach LXX den deuteronomistischen Zusatz ברית, in v. 4 den weiteren ישב הכרבים, so daß in v. 3 ארון יהוה, in v. 4 ארון יהוה צבאות, „die Lade Jahwes als Krieger“[1], übrig bleibt. Er folgert dann: „Unser Verfasser war sich klar, daß die beratenden Ältesten Israels sich nicht erst gegenseitig daran zu erinnern brauchten, welcher besondere Jahwe-Kasten in ihren Tagen seinen Sitz in Silo hatte. Aber er war sich ebenso klar, daß seine eigenen Leser der Belehrung über diesen Punkt bedurften“ (S. 39). Damit sie also wüßten, welche unter den verschiedenen Laden in Betracht käme, biete er ihnen den vollen, besonderen Namen, den diese Lade im Unterschiede von anderen führte. Nein, um ihre kriegerische Art und Gewalt, deren man hier bedarf, hervorzuheben, geschieht das ganz arglos und ohne irgend an die Möglichkeit anderer Laden zu denken. Aber ist es auch richtig, gar nicht zu erwähnen, daß צבאות von LXX in dem ursprünglicheren Wortlaut von B nicht wiedergegeben wird, so daß man alle Ursache hat, es zu streichen, daß vollends LXX in v. 3 nicht ארון יהוה, sondern ארון אֱלֹהֵינוּ wiedergibt und KLOSTERMANN mit guten Gründen ein bloßes נִקְחָה אֱלֹהֵינוּ מִשִּׁלֹה herstellt? Auch dieser Versuch eines Beweises für die vielen Laden steht also, schon was den dafür unentbehrlichen Textbestand

[1] „Yahweh Militant“. In dem sehr beachtenswerten Exkursus I, S. 142—148 beweist ARNOLD, daß יהוה צבאות so und nicht anders zu verstehen sei. Unsere Altvordern würden diesen Sinn etwa durch „der reisige Jahwe“ wiedergegeben haben. Vgl. dazu noch den Schluß dieses Aufsatzes.

angeht, auf Messers Schneide. Sehen wir aber nun gar auf die Sache, d. h. nicht die Frage, ob es eine oder viele Laden gab, sondern was Zweck und Wirkung solcher Lade war, so steht es hier mit ARNOLDs Meinung noch übler. Denn die Ältesten Israels sagen ja ausdrücklich, was sie von der Lade erwarten, was sie ihnen leisten soll. Nun ist nach ARNOLD der Jahwekasten einfach ein Orakelwerkzeug; auch für den „Kasten Jahwes als Krieger" nimmt er nirgends eine andere Bestimmung an. Warum sagen dann die Ältesten nicht: „Laßt uns von Silo die Lade Jahwes holen, damit sie uns zuverlässige Gottessprüche gebe und wir darauf gestützt die Philister richtig bekämpfen und schlagen"? Das wäre wahrlich nichts Geringes; lesen wir doch im Buche Samuel immer wieder, wie der Bescheid des Orakels den Ausschlag für den Sieg gibt. Aber die Ältesten reden ganz anders; da heißt es: „daß sie [oder „unser Gott"?] in unsrer Mitte in die Schlacht ziehe und uns aus der Hand unsrer Feinde errette". Danach verfährt man, und darum geht die Lade verloren. Hätte man, was nach ARNOLDs Meinung nichts als ein Orakelwerkzeug war, lediglich zu diesem Zwecke hinter der Front gebraucht (vgl. ARNOLD selbst S. 79 „left in the rear when the army proceeds to the attack"), so hätte man seinen Verlust nicht zu beklagen gehabt. Aber von einer Befragung der Lade vor der Schlacht hören wir kein Wort. Handelnde, nicht redende Person ist die Lade unserer Geschichte.

Die nächste sichere Beweisstelle wäre II Sam 6 2 mit ihrem ארון האלהים אשר נקרא שם יהוה צבאות עליו — so der ursprüngliche Wortlaut, wie ARNOLD ihn unter Streichung des zweiten שם (nach LXX) und des ישב הכרבים herstellt. In diesem Wortlaut ist, wie ARNOLD feststellt, ארון האלהים ein zusammengesetztes, determiniertes Appellativum, dessen Artikel auf den die Besonderheit des Gegenstandes bezeichnenden Relativsatz hinweist, also „derjenige heilige Kasten, der insbesondere Jahwe als Krieger geweiht war" (vgl. S. 44). „Und, was immer der genaue Sinn dieses Relativsatzes sein mag, allein sein Vorhandensein in diesem Zusammenhange beweist, daß der Verfasser sich den heiligen Kasten (ארון אלהים) als einen in der Mehrzahl vorkommenden Gegenstand vorstellt" (S. 59). In der Tat läßt sich gegen die Logik dieses Schlusses kaum etwas einwenden. Aber daß auch hier über den Urtext erhebliche Zweifel herrschen, hätte ARNOLD doch nicht völlig übergehen sollen. Um nur den

Meister anzuführen, so läßt WELLHAUSEN von ARNOLDs Wortlaut nichts übrig als ארון האלהים und bemerkt dazu noch, daß sich v. 9 10 11 15 16 17 ארון יהוה erhalten habe, setzt dies also auch hier für den ursprünglichsten Wortlaut voraus. Dann fiele auf einmal alles fort, woraus ARNOLD seine Schlüsse zieht. In der Tat liegt die Sache einfach genug. Das ארון האלהים, mit dem ARNOLD arbeitet, findet sich nicht nur in v. 2, sondern (was ARNOLD nicht erwähnt) weiter auch in v. 3 4 6 7, überall ohne jeden Zusatz; in v. 9 setzt dann ארון יהוה ein und herrscht bis zum Schluß; nur in v. 12 wird es noch zweimal durch ארון האלהים abgelöst[1]. Sicher ist, daß es sich überall um dieselbe Sache handelt; das Sicherste von allem, daß ארון האלהים in v. 2 nichts anderes bedeutet wie in den folgenden Versen. Wäre es nach ARNOLDs Forderung reines Appellativum, „diejenige heilige Lade", durch den Relativsatz erst bestimmt, so müßte diese Bestimmung in v. 3 ff. mindestens durch ein verweisendes Fürwort, „jene heilige Lade", ארון האלהים ההוא, aufgegriffen sein, und damit möchte dann ארון יהוה gleichwertig wechseln. Da das nicht geschehen ist, müssen wir schließen, daß ארון האלהים hier überall an sich schon, ohne Zusatz, gleichwertig mit ארון יהוה, האלהים also nicht Appellativum, sondern Gottesname ist. Dann liegt WELLHAUSENs Annahme einer unvollständigen elohistischen Überarbeitung sehr nahe[2]; setzt man daraufhin überall יהוה für האלהים ein, so muß der Relativsatz als Tautologie gestrichen werden. Für diese von WELLHAUSEN gefällte Entscheidung tritt füglich ARNOLD selbst ein durch die S. 59 aufgeführten Parallelstellen Am 9 12 Jer 25 29 7 30 32 34; das אשר נקרא שם יהוה עליו ist eben durchgängig, auch an allen übrigen Stellen, eine späte Wendung. Will man trotzdem den Relativsatz behalten, so wird nichts übrig bleiben, als für ארון האלהים, das kraft v. 3 ff. ohne weiteres = ארון יהוה ist, ein einfaches הארון herzustellen, das den Relativsatz zur näheren Bestimmung verträgt. Das wäre dann später den folgenden Versen angeglichen. So lautete mein Vorschlag in meinem Samuelkommentar von 1902. Dann hätten wir in der Tat „diejenige Lade, die Jahwe als Krieger

---

[1] Das zweite Mal bezeugt LXX ארון יהוה; in v. 12a ist das בעבור ארון האלהים mit Wahrscheinlichkeit weise erläuternder Zusatz. ARNOLD läßt den Wechsel der Gottesnamen in seiner Herstellung des ursprünglichen Wortlauts S. 43 f. unangetastet.

[2] Auch das nachträgliche Eindringen von ארון האלהים für das ארון יהוה der LXX in v. 12b und in dem erläuternden Zusatz zu v. 12a spricht mit Nachdruck dafür.

geweiht war". Grammatisch und rein logisch würde damit diese besondere Lade von anderen, zu alltäglichem Gebrauch bestimmten Laden unterschieden; der Sache nach handelte es sich nur um eine Umschreibung für das gewöhnliche ארון יהוה, und diese Ausnahmsfassung wäre dann bestimmt, die besondere Heiligkeit und Ehrfurcht gebietende Größe des Gegenstandes bei seiner ersten Einführung nachdrücklich hervorzuheben. Zugleich wäre damit erklärt, warum David und sein Volk so großen Wert auf die Überführung der Lade in die neue Hauptstadt legten. Von einem Beweis für die Mehrheit der heiligen Laden könnte auch so nicht die Rede sein[1].

Über I Kön 2 $_{26}$ braucht nicht mehr verhandelt zu werden; es hat sich uns schon erwiesen (s. oben S. 10 f.), daß dort entweder ארון יהוה im Sinne von II Sam 15 $_{24\,ff}$ beizubehalten oder האפוד als der nächste frühere Textbestand einzusetzen ist, wie WELLHAUSEN und STADE entscheiden. So bleibt als letzte Stelle, von der ARNOLD meint, daß sie mit Sicherheit für die Mehrheit der Laden entscheide, Jer 3 $_{16}$. Die Stelle ist ja viel umstritten. ARNOLD sieht in 2 $_{4}$—3 $_{5}$ und 3 $_{6-22\,a}$, unter Ausschaltung gewisser Abschnitte (in dem 2. Stück 3 $_{7\,b-11}$, תחת כל עץ רענן in v. 13b und v. 17—19), zwei einander folgende Weissagungen Jeremias an die im Lande gebliebenen Nordisraeliten. Bei ihnen, „unter den elenden Resten Nordisraels, nun seit drei Geschlechtern fremder Herrschaft unterworfen, zersplittert, ohne Hirten und schnell dem Hausstande Jahwes fremd werdend (falling away) — bei den alten Höhen und in den heiligen Hainen Kanaans, Schulter an Schulter mit den Bildern der Baʿale und den Sinnbildern anderer fremder Gottheiten, wird die Lade Jahwes immer noch hochgehalten und angerufen". „Denn Aberglauben hat ein zähes Leben" (superstitions die hard), heißt es dicht vorher[2]. Nach

[1] Der ganze übrige Bestand der eingehenden, höchst beachtenswerten Einzelauslegung von II Sam 6 auf S. 40—67 gehört nicht hierher und stünde vielleicht besser als „Excursus" am Ende des Buches.

[2] S. 73. Ich möchte übrigens doch hier gegen die Sicherheit Einspruch erheben, mit der ARNOLD S. 72 f. behauptet, daß, „wo Saul und David Jahwe durch einen Aḥijja oder Ebjatar befragten, Hiskia und Josia nur bei einem Jesaja oder einer Hulda anriefen, durch deren lebendige Stimme der Geist der Gottheit seine deutliche und bestimmte Botschaft kundgab". Woher weiß er denn, daß unter diesen Königen das priesterliche Orakel ganz veraltet und abgeschafft und gar als Aberglaube gebrandmarkt gewesen ist, und daß Jesaja unter Hiskia die Rolle eines in jedem Bedarfsfalle zu Rate gezogenen Hofpropheten gespielt hat? S. 138 wiederholt er dieselbe Behauptung („there can be no question"), fügt nur I Kön 22 $_{5}$ ff. als Beweis hinzu, was doch schwerlich ausreicht.

dieser Auffassung haben also die aus den verschiedensten Orten Nordisraels durch Jahwe nach Zion Geholten (v. 14) bis dahin jeder in seiner Heimat einen Orakelkasten gehabt und gehandhabt, werden aber von diesem in Zukunft — ich führe ARNOLDs Übersetzung an — „nicht mehr reden, noch wird er ihnen in den Sinn kommen, noch werden sie ihn anrufen (יַזְכִּירוּ), noch ihn aufsuchen, noch wird er mehr angefertigt werden“. Hier sei die Lade Jahwes, schließt ARNOLD, offenbar nicht ein einzelner Gegenstand, sondern eine Einrichtung. Weder das künstliche Gebilde der Sinaitischen Lade des jüdischen Dogmas, noch die vermeintlich einzige Lade des Salomonischen Tempels sei in den Tagen Jeremias von dem Volke Nordisraels aufgesucht und angerufen worden; es handle sich vielmehr um einen immer wieder vervielfältigten Gegenstand, den Orakelkasten also nach seiner Erklärung. Natürlich kann die verwickelte Frage der Auslegung und Echtheit des Zusammenhangs unserer Stelle hier nicht zum Austrag gebracht werden; ich werde also versuchen, mich auf den Boden der Auslegung ARNOLDs zu stellen und deren inneren Schluß nachzuprüfen. Zuerst Text und Übersetzung. ARNOLD hält זכר ב in der Bedeutung „an etwas denken“ für unmöglich und spricht deshalb das Hiphʿil in der Bedeutung „anrufen“, eine Gottheit. Aber seit wann hat denn ARNOLDs bloßer Loskasten, wie er an jedem Heiligtum dem Priester zur Hand war, solche „numinöse“ Bedeutung? Überträgt da ARNOLD nicht Eigenschaften der „fiktiven“ Lade auf jenes harmlose Orakelwerkzeug? Oder hat der Kasten erst in dem verwilderten Gottesdienst jener Frühsamaritaner solche Bedeutung gewonnen? Sollte das nicht dann vorher ausdrücklich betont sein? Und, haben sie nach ARNOLDs Meinung die Baʿale behalten, wird dann nicht zu dem Kasten auch Jahwes Stierbild gehört haben, so daß diesem, nicht dem Kasten, der Dienst gezollt wurde? Man wird schon besser tun, bei dem Ḳal zu bleiben, sei es, daß man einfach יִזְכְּרוּהוּ für יזכרו בו einsetzt, sei es, daß man זכר ב etwa im Sinne „Erwähnung tun“ anerkennt. Aber selbst הזכיר ב hat Am 6 $_{10}$ schwerlich die Bedeutung „anrufen“, sondern „in Erinnerung bringen, erwähnen“. Im Zusammenhang paßt jedenfalls hinter „nicht nennen“, „nicht in den Sinn kommen“, solche Bedeutung weit besser als „anrufen“. Weiter wird פקד aus den gleichen Gründen hier nicht „aufsuchen, besuchen“ heißen, sondern einfach „vermissen“, da es sich ja um Abhandengekommenes handelt. Aber

gerade hier stellt sich nun das größte Bedenken ein. Ob Jerusalem — falls es sich um eine vorexilische Rede Jeremias handelt — zu dieser Zeit noch im Besitz der Lade des Salomonischen Tempels war, wäre auf Grund eben unserer Stelle zu fragen. Daß aber jene Winkelverehrer Jahwes im Besitz solcher Kästen noch waren, setzt Arnold ja selbst voraus. Warum haben sie sie denn nicht mit nach Jerusalem gebracht, so daß dann gar keine Veranlassung vorliegt, sie zu vermissen? Oder, haben sie sie mitgebracht, wie kann dann so davon geredet werden? Und haben sie daheim in ihrem Mischdienst einen solchen Überfluß von Gegenständen der Verehrung, wie Arnold voraussetzt, warum wird dann von diesen allen nur der bescheidene Orakelkasten genannt? Ist das nicht viel begreiflicher, wenn der Vers aus dem Sinn der Jerusalemer redet, die wirklich in ihrem Tempel einen anderen Kultgegenstand als die Salomonische Lade nicht besessen hatten? In der Tat spricht schon die Benennung ארון יהוה, „die Lade Jahwes" nach Arnolds eigener nachdrücklicher Erklärung gegen seine Auslegung. Wenn die bisherigen Bewohner zahlreicher nordisraelitischer Städte jeder nach dem Orakelkasten seines heimischen Heiligtums fragend eingeführt würden, dann würden wir ארון אלהים, wenn nicht gar die Mehrzahl davon erwarten, die freilich, bezeichnend genug, nirgends vorkommt. Umgekehrt aber hat die Lade des Salomonischen Tempels auch für die neuen Bewohner Jerusalems aus Nordisrael ihre Bedeutung, denn sie ist dieselbe, die nach I Sam 4—6 früher in Silo gestanden, die den Ephraimiten abgenommen war, dann von David, schwerlich mit gutwilliger Zustimmung Nordisraels, nach Jerusalem geholt wurde und dort auch nach der Spaltung des Reiches, soweit wir wissen, verblieb. Damit mag es genug sein. Jer 3_{16} als einen sicheren Zeugen für die Vielheit der Laden anzuführen, ist selbst von Arnolds Standpunkt aus als sehr gewagt zu bezeichnen.

Es folgt bei ihm noch eine Reihe von drei Stellen, die wenigstens in vollem Maße verständlich werden sollen erst durch die Annahme der Mehrheit des heiligen Kastens in der Verwendung zu Orakelzwecken. Die erste ist II Sam 11_{11}. Uria, vom Kriegsschauplatz nach Jerusalem berufen, weigert sich, die Wohltat des eigenen Heims in Anspruch zu nehmen, während „die Lade und Israel und Juda in Hütten untergebracht sind und Joab und die Dienstleute

meines Herrn auf dem freien Felde lagern"[1]. Muß diese Stelle im Lichte von I Sam $4_{3\,ff.}$ ausgelegt werden oder in dem des MT von I Sam 14_{18}? — so lautet ARNOLDs Frage. Sie wird im letzteren Sinne entschieden: weil die Begleitung des Heeres durch diese Lade hier als völlig selbstverständlich nur im Vorübergehen erwähnt wird; weil sie bloß הארון heißt, ohne jedes Beiwort, nicht einmal ארון יהוה oder ארון האלהים; vor allem aber, weil hier nicht wie in I 4_3 ein äußerster Fall, eine große Gefahr vorliegt, um derentwillen man dort die „Lade Jahwes des Kriegers" aus Silo herbeiholen läßt, sondern ein ganz ruhiger Zustand nach errungenem Siege, wo es nur noch eine Frage der Zeit ist, wann die umlagerte Hauptstadt Ammons sich ergeben oder einem Sturme zum Opfer fallen muß. So handelt es sich auch hier lediglich um den Kasten mit den Orakellosen, der selbstverständlich jedes Heer begleitet. Die Gründe ARNOLDs sind doch hier besonders schwach und von seinem eigenen Standpunkt aus sehr anfechtbar. Vor allen Dingen: woher nimmt ARNOLD das Recht, zwischen der Lade von I Sam 4_3 und I 14_{18} MT einen Unterschied zu machen? Die Lade von I 4_3 ist auch ihm die gleiche wie die von II 6, diese (S. 95) aller Wahrscheinlichkeit nach gleich der von II 15_{24-29}. Von der letzteren aber beweist er S. 80—95, daß sie keineswegs „ein rein symbolischer Fetisch, noch viel weniger ein wunderwirkendes Palladium" (S. 94) gewesen sei, sondern eben auch nur der Loskasten des Orakels, also lediglich ein anderes Exemplar derselben Gattung wie der von I 14_{18} MT, nur „entweder von mehr als gewöhnlicher Größe, oder doch mit einer besonderen Vorrichtung — wahrscheinlich Stangen (I Kön 8_8) — zu feierlicherem Tragen versehen" (S. 95). In der Tat ist ja ARNOLD bei seinem Vorgehn und seiner Anschauung außer Stande, eine artverschiedene heilige Lade für die geschichtliche Wirklichkeit und alte Berichte anzuerkennen. Freilich mag man sich dann nachträglich über die Vergeßlichkeit der Heeresleitung von I 4 wundern, die nicht einmal Vorsorge getroffen hat, daß das Heer die nötigen Orakel einholen kann. Oder hatte man einen anderen ארון אלהים zur Stelle, der irrige Orakel lieferte? Das

[1] Meine Bedenken, im Anschluß an S. A. COOK, gegen וישראל ויהודה ישבים בסכות ziehe ich auf ARNOLDs Einspruch (S. 77 Anm. 2) zurück. Es ist richtig, daß der Heerbann hier von den Berufssöldnern Davids unterschieden, ihnen gegenüber bevorzugt wird und selbst Joab als עבד המלך hinter jenen zurücktritt.

wäre doch eine recht bedenkliche Annahme. In Wirklichkeit ist es ja richtig, daß es sich in I 4_3 um einen Ausnahmsrat und -beschluß in der Stunde der Gefahr handelt; die Ältesten Israels erinnern sich der wunderbaren Taten der Lade in vergangenen Zeiten. Aber sollte man sich daraus nicht für die Zukunft eine Lehre gezogen haben, so daß man die Lade, die in I Sam 4—6 allein über die Philister triumphiert hatte, in Zukunft sofort mitnahm, wenn man ins Feld zog? Und ist denn draußen vor Rabbat ʿAmmon die Lage stets so sicher und unbedenklich gewesen wie zu der Zeit von Urias Entsendung nach Jerusalem? In II $10_{8\,ff.}$ handelt es sich doch augenscheinlich um einen Kampf auf Leben und Tod, bei dem das „wunderwirkende Palladium" durchaus am Platze war und in der Tat nach 11_{11} schon dabei gewesen sein wird, auch wenn sich im Texte keine Gelegenheit fand es zu erwähnen. Indessen bleibt trotz ARNOLDS Widerspruch (S. 78 Anm. 1) KLOSTERMANNS Verbesserung אֲרוֹן אלהינו statt ערי אלהינו II 10_{12} im höchsten Grade wahrscheinlich, so daß die Lade schon vor 11_{11}, und gerade an der Stelle, wo man es zu erwarten ein Recht hat, erwähnt war[1]. Daß man dann, nachdem die Lade den herrlichen neuen Sieg errungen hatte, sie erst recht draußen behielt, versteht sich ganz von selbst. Wer verbürgte denn, daß die Gefahr sich nicht noch einmal zu gleicher Höhe steigern konnte? Daß ein schlichtes הארון, statt für einen vielfach vorhandenen Gegenstand zu sprechen, gerade umgekehrt die Lade κατ᾽ ἐξοχήν, die einzige, bezeichnet, wurde schon oben betont. Aber die Hauptsache hat ARNOLD gar nicht in Betracht gezogen. Mit wessen Los wird denn Uria das seinige vergleichen, wenn der König ihm die Vergünstigung zugedacht hat, unter Dach und Fach und in seinem Ehebett zu schlafen? Doch nur mit dem von Personen gleich ihm? Das sind Israel und Juda, Joab und die Dienstleute seines Herrn des Königs. Und die Lade, die allen vorausgeht, sollte es nicht ebenfalls sein? Zweifellos ist sie niemand anders als Jahwe in eigener Person, ganz ebenso wie in den Ladensprüchen von Num $10_{35\,f.}$, dem

[1] „Städte Jahwes" — das bedeutet ja ערי אלהינו — gibt es gar nicht, sondern nur eine einzige „Stadt Jahwes", Jerusalem, wo er wohnte, wenn auch dieser Name sich erst später eingebürgert haben wird. Dem entspricht, wo der Kreis weiter gezogen werden soll, ארץ יהוה. Dies oder ערי יהוה wäre also hier einzusetzen, wenn es sich um die landläufige „militärische Finte jedes Angreifers" handelte. Aber die ist im Gespräch zwischen den beiden Heerführern, obendrein Brüdern, so unangebracht wie möglich.

Tempelweihspruch I Kön 8$_{12 f.}$, der Geschichte I Sam 3, der anderen I Sam 4ff., der dritten II Sam 6. Es ist ganz unmöglich, daß von dem bloßen Loskasten geredet würde, der zum stehenden Inventar jeder gottesdienstlichen Stätte gehörte.

Von demselben kriegerischen Heiligtum handelt ohne Zweifel die folgende Stelle, II Sam 15$_{24 ff.}$ David zieht mit allen Kriegern, die er bei sich hat, zum Kriege aus; nur mag er sich Zeit und Schauplatz dafür nicht vorschreiben lassen, sondern will sie selbst aussuchen. Ohne besonderen Befehl, weil sie eben zum Heere gehört und daher nicht ausbleiben darf, stellt sich „auch" (גם v. 24, vgl. dasselbe v. 19) die Lade mit ihren beiden Trägern dazu ein. Nur durch eine äußerst gezwungene Schlußkette gelingt es ARNOLD, auch dies Vorkommen auf das harmlose Orakelwerkzeug zu deuten. Sein Versuch heftet sich einzig und allein an die gegenüber dem ἴδετε der LXX recht zweifelhafte Lesart הֲרוֹאֶה אַתָּה, den Beginn der Rede an Ṣadoḳ in v. 27. Den Sinn bloß dieser zwei Worte umschreibt ARNOLD S. 93 wörtlich folgendermaßen: „Bist Du ein Seher („a clairvoyant")? Kannst Du mit mir kommen und mit Hülfe dieses Deines Werkzeugs, so gut als wenn Du am Platze verbleibst, alles aufdecken, was ich zu wissen wünsche über Absaloms Hülfskräfte, seine Unternehmungen, und seine Pläne gegen mich?" Die Frage ist nach ARNOLDs eigener Deutung eine rein rhetorische, die Antwort darauf „Du bist (zugestandenermaßen) kein Seher"[1], der offenbare Inhalt davon, „daß, wenn auch ein Seher das, wofür Ṣadoḳ in die Stadt zurückbeordert wird, ohne im Fleische zugegen zu sein, leisten könnte, Ṣadoḳ, da er nichts als ein Priester ist, es nicht kann." Darauf folgt die schon mitgeteilte Umschreibung mit der Einführung: „Unsres Autors Erzählung mag demgemäß (accordingly) folgendermaßen umschrieben werden." Dann erfahren wir weiter, daß jene Frage offenbar gewisse Ansprüche bei der angeredeten Person voraussetze und an Ṣadoḳ nur gerichtet werden könne als an den Spender göttlicher Orakel; dies aber sei er offenbar nur als Träger des Werkzeugs priesterlicher Orakelspendung, also der Lade. Hier widerspricht ARNOLD doch wohl sich selbst. Ṣadoḳ soll auf die rhetorische Frage antworten müssen: „Nein, ich bin kein Seher, sondern nur ein Priester", und nun soll er auf einmal kraft der

---

[1] Ebenso wie die Frage vorher von ARNOLD selbst unterstrichen.

Handhabung der Lade wirklich ein Seher sein oder doch zu sein beanspruchen? Ich muß zunächst aufs entschiedenste bestreiten, daß der Spender des „Ephod"-Orakels ראה, Seher, heißen dürfte. Wäre die Lade in unserer Erzählung wirklich das Orakelwerkzeug, für das ARNOLD es erklärt, so hätte Ṣadoḳ vielmehr das volle Recht, die Frage zu beantworten: „Nein, ein Seher bin ich freilich nicht, wohl aber verwalte ich die Lade meines Gottes, dem nichts verborgen ist; sie wird Dir alles mitteilen, was Du zu wissen begehrst und nötig hast." Damit wäre Davids Kleinglaube gebührend zurechtgewiesen. Wenn aber vollends, wie ARNOLD meint, der Ladenpriester als solcher sich einen Seher nennen dürfte, so handelte es sich bei David um offenbaren, ja höhnenden Unglauben; er würde dann mit seinem „Bist Du ein Seher?" geradezu sagen: „Geh mir mit Deinem Hocuspocus, an den ja kein Mensch mehr glaubt!" Das wäre etwa die Stellung zur Sache, wie ARNOLD sie bei einem Hiskia und Josia voraussetzt. Beides ist, wenn es mir irgendwie gelungen ist, mich in Glauben und Denkweise des AT einzufühlen, als ganz und gar unmöglich zu bezeichnen. — Endlich, meint ARNOLD, würde ein wunderwirkendes Palladium in Davids verzweifelter Lage ein so kostbarer Gegenstand gewesen sein, daß es sein Verbleiben in seiner Nähe gebieterisch würde durchgesetzt haben, während das Werkzeug priesterlicher Orakel eben mit den Priestern, die es handhaben, entweder mitkommen oder zurückbleiben muß und die Frage sich für das letztere entscheidet, weil David die Priester in Jerusalem braucht. Auch deshalb müsse es sich um das Orakelwerkzeug handeln. Merkwürdig, bei der Mehrheit des ארון, die ARNOLD vertritt, daß David nicht sagt: „Euch beide brauche ich zu andrem Dienst, kann daher Euer Orakel nicht mitnehmen; ich werde aber bei dem und dem Heiligtum vorsprechen und mir in dessen Kasten samt seinem Verwalter den Ersatz dafür holen." Denn in der Tat wäre es ja unbegreiflich, wenn David ohne die Möglichkeit einer Orakelbefragung ins Feld rückte. Warum er aber das „wunderwirkende Palladium" nicht mithaben will, das deutet er ja in v. 25 f. verständlich genug an: „Wenn ich Gnade finde in Jahwes Augen, so wird er mich heimbringen und ihn und seine Stätte wieder schauen lassen; wenn er aber sagt ‚Ich mag dich nicht', nun, so tue er an mir, wie es ihm gefällt!" Sein Schuldgefühl macht ihm die Lade unheimlich; er fürchtet eher, daß sie Unheil bei ihm an-

stiften als ihm beistehen wird. Diese Verse freilich streicht ARNOLD als Interpolation im ganzen Umfang, augenscheinlich späten Ursprungs, schon wegen der falschen, jüdischen Auffassung von der Lade, nach der sie hier mit Gewalt der Hauptgegenstand der Sorge Davids sein müsse. Das wird den nicht stören, der darüber anderer Meinung ist; im übrigen sind Gedanken und Fassung so echt und so alt, daß sich ARNOLDs Urteil schwerlich wird rechtfertigen lassen[1]. Die Echtheit der darin ausgesprochenen Empfindungen Davids wird unwiderleglich bewiesen durch seine Äußerung über Simei im folgenden Kapitel v. 11 und 12. Diese beiden Verse stehen genau im gleichen Verhältnis zum Vorhergehenden und zueinander wie v. 15 25 und 26. Nein, David kann die Lade auf seiner Flucht und bei der notgedrungenen Verteidigung gegen Absalom nicht gebrauchen, weil sich Jahwe, der in ihr wohnt, für den Augenblick wenigstens gegen ihn und für seinen Sohn ausgesprochen hat. Darum muß er vor allen Dingen sie, die in Wahrheit und Wirklichkeit, nicht nur in den Augen eines frommen schriftgelehrten Juden (S. 82), vor ihren Trägern die Hauptsache und Hauptperson ist, ablehnen und heimschicken, wie er das in v. 25f. tut. Dann erst kommt dem Vielgewandten der Nachgedanke, aus der Not eine Tugend zu machen, die Heimkehr der Priester in rein weltlicher Klugheit für seine Zwecke auszunutzen. Vollkommen berechtigterweise erhält dieser neue Gedanke in v. 27 auch eine neue Einführung: „Dann sprach der König [weiter] zu Ṣadoḳ"; auch daraus läßt sich den vorhergehenden beiden Versen kein Strick drehen[2]. Wie dem unmöglichen הרואה abzuhelfen ist, ist eine cura posterior; meine Auskunft (vgl. S. 90 bei ARNOLD) scheint mir aber immer noch gut genug[3].

---

[1] Das einzige ניחו mag mit Recht angefochten werden; leicht wäre יאת־ניחו zu entbehren, als spätere Exegese zu dem anstößigen אתו „ihn selbst", was LXX durch Zurückbeziehung auf הסירו geschickt vermeidet.

[2] Es handelt sich um die gewöhnliche Art, wie ein zweiter Gedanke innerhalb der gleichen Verhandlung eingeführt zu werden pflegt. Statt aller anderen Beweisstellen möge Richt 8 $_{23\ 24}$ genügen.

[3] Für recht wahrscheinlich halte ich die Vermutung, mit der ARNOLD S. 95 den Abschnitt schließt, daß Ṣadoḳ, der homo novus unserer Erzählung, der geheimnisvolle אחיו von II Sam 6_{3}f. sein möchte, also gibeonitischen — im Sinne der Bundesstädte von Jos 9 — Ursprungs. Der Name könnte dort in v. 3 vor אַחְיוֹ mit gutem Bedacht einfach gestrichen sein, weil Ṣadoḳ für eine spätere Zeit kein Gibeonit war noch sein durfte. — Schon längst war ich selbst auf dieser Spur; denn 1910 habe ich in den Aufzeichnungen

Bei der letzten der drei Stellen, die ARNOLD als „ausdrückliche (special) Zeugen für die Tatsache, daß der heilige Kasten das Organ des priesterlichen Orakels war", geltend macht, bei Richt 20_{27}, muß ich schon der ersten Feststellung, die A. zur unerschütterlichen Grundlage der ganzen, eingehenden Untersuchung macht, aufs entschiedenste widersprechen. „Hier", so sagt er, „erscheint die Verbindung des heiligen Kastens mit den Orakeln Jahwes auf der Oberfläche des überlieferten Textes. Ob er nun ein echter Bestandteil einer sehr frühen, oder ein echter Bestandteil einer sehr späten Erzählung, oder (wie allgemein behauptet wird) ein handgreiflicher Einschub in eine ältere Erzählung irgendwelchen Alters ist: der Zwischensatz ושם ארון ברית האלהים בימים ההם — oder wie immer seine ursprüngliche Fassung gelautet haben mag — wurde offenkundig an dieser Stelle niedergesetzt von einem, der den heiligen Kasten in irgendeiner Weise mit der Befragung der Orakel durch die Israeliten in diesen frühen Zeiten in Verbindung brachte." Der Satz v. 27[b] ist allerdings nicht, wie ARNOLD zu beweisen sucht, echter Bestandteil einer frühen Erzählung, sondern eine handgreifliche Glosse, vermehrt durch die noch spätere v. 28 a[α], aber diese seine Glossennatur wird noch handgreiflicher, wie so häufig, eben durch die falsche Stelle, an der diese Glosse eingerückt ist[1]. Nicht, daß die Israeliten das Orakel befragen, soll durch die Anwesenheit der Lade in Betel [und ihre Bedienung durch Pineḥas ben Elʿazar][2] erklärt oder entschuldigt werden, sondern daß sie „Brandopfer und Heilsopfer vor Jahwe darbringen" (v. 26[b]). In der Tat haben sie schon zweimal das Orakel in Betel befragt, in v. 18 und v. 23, ohne daß es einem Glossator eingefallen wäre, das durch die Anwesenheit der Lade zu entschuldigen; erst die Darbringung von Opfern bedarf dessen, weil sie sonst ein offenbares Sakrileg ist[3]. Schon in meinem Kommentar zum Richterbuche von 1897 S. 136

zu meiner Vorlesung über Biblische Theologie vermerkt: „Sollte etwa Ṣadok von Kirjatjeʿarîm her übernommen sein als der eigentliche Ladenpriester?"

[1] Man vergleiche nur I Sam 9_9, eine Glosse zu v. 11. Aber man braucht nicht so weit zu gehen; auch die Glosse Richt 20_{22} steht hinter v. 22 statt hinter v. 21. Auch KITTEL bei KAUTZSCH[3] stellt hier um.

[2] Ich muß gegen MOORE S. 434 לפניו auf die Lade, nicht auf Jahwe, beziehen.

[3] Ich muß deshalb auch G. F. MOORE's Fassung ablehnen, daß die beiden späten Glossen „erklären sollen, warum die Opfer dargebracht und das Orakel befragt wurde in Betel statt in Silo".

habe ich das klar hervorgehoben, auch darauf hingewiesen, daß eine ganz ähnliche Entschuldigung vom Chronisten in II 1_{3-6} zu I Kön 3_4 beigebracht wird. Ich hätte nur I Chr 21_{26-30} zu II Sam 24_{25} noch hinzufügen sollen. An beiden Stellen aber handelt es sich um die Rechtfertigung von Opfern, nicht von Orakeln. Und das ist gar nicht anders möglich, weil der Priestercodex, auf dessen Boden alle diese Entschuldigungen stehn, nicht daran denkt, die Orakeleinholung an die Lade Jahwes, bzw. die Stiftshütte, zu binden; auch das Losorakel des Hohenpriesters schließt andere Orakelbefragung keineswegs aus. Wohl aber sind einwandfreie Opfer nur am Centralheiligtum möglich, dessen Kern die Lade bildet. Auch in einem andren Punkte ist unsre Glosse jenen chronistischen Glossierungen durchaus ähnlich. Man hat es auffällig gefunden, daß die Lade sich hier in Betel befindet, statt wie sonst in alten und jungen Berichten (I Sam 4 Jos 18_1) in Silo. Aber darum eben wird hier die Lade genannt und nicht der אהל מועד, weil dessen Verbleiben in Silo vorausgesetzt wird und man nur die Lade, ebenso wie in I Sam 4, vermutlich auch hier um des Krieges willen, von dort nach Betel geholt sein läßt. Wie in den Chronikstellen die Stiftshütte mit dem Brandopferaltar ohne die Lade, so muß dann hier die Lade ohne die Stiftshütte die Ermächtigung zum Opfer geben. Betel aber bietet sich nicht nur als Heiligtum dar, sondern auch als Hauptquartier und Rückhalt des Heeres, das, weil es aus ganz Israel gesammelt ist, nach dessen überwiegenden Wohnsitzen von Norden heranrücken muß[1]. So erklärt schon BERTHEAU[2] 1883 den Sachverhalt.

Daß ARNOLD aller dieser Dinge, die seit einem Menschenalter der Öffentlichkeit vorlagen[2], insbesondere der Erkenntnis oder auch nur der Möglichkeit, daß die Lade bestimmt sei, nicht das Orakel, sondern die Opfer zu erklären, nicht mit einem Worte Erwähnung tut, ist eine kaum entschuldbare Unterlassungssünde. Sie wird um so schwerer, weil diese Beobachtung sogar in der Textüberlieferung ihre Stütze hat. Denn genau die richtige Einfügung der Randglosse hinter v. 26, so daß dann in v. 27[a] und 28aβ וישאלו בני ישראל ביהוה לאמר וגו׳ — Einführung und Wortlaut der Befragung — unmittelbar

[1] Ich sehe hier ganz ab von der Wahrscheinlichkeit, daß Miṣpa und Betel die Sammelpunkte zweier verschiedener Quellen dieser Erzählung bezeichnen.

[2] Ich nenne BERTHEAU 1883, MOORE 1895, BUDDE 1897.

aufeinander folgen, bietet codex Vaticanus B der LXX. Daß danach GEDDES schon 1797 die Umstellung vollzogen hat, berichtet ARNOLD selbst S. 118 Anm. 2, ganz am Ende seiner Ausführungen, aber nur mit der Versicherung, wir dürften ganz gewiß sein, daß beiden gleicherweise die sachliche Grundlage fehle, also auch da, ohne die völlig veränderte Beziehung hervorzuheben. Nun bietet freilich LXX B im Richterbuch nicht die LXX, sondern eine spätere, neue Übersetzung aus dem Urtext[1]. Aber ist das so, so haben wir hier mit Wahrscheinlichkeit geradezu die bessere Lesart zu MT; will man das nicht annehmen, so muß man vollends schließen, daß der Übersetzer Textkritik geübt habe, zur Beschämung der gelehrtesten und scharfsinnigsten Ausleger bis auf unsere Zeit. ARNOLD ist, ehe er dieses Textzeugen beiläufig Erwähnung tut, entschlossen bis zum Äußersten vorgegangen, bis zur Textänderung an der falsch eingehängten Glosse, durch die sie erst seiner Auffassung dienlich gemacht werden muß. Dahin rechne ich nicht die Streichung des ברית aus der Wortfolge ארון ברית האלהים; sie ist hier vollkommen so berechtigt wie in I Sam 4_4 II Sam 15_{24} und vor יהוה an vielen anderen Stellen, sobald man, wie ARNOLD es tut, von der Meinung ausgeht, daß es sich um alten Wortlaut handle. Aber daß er den Artikel von האלהים mitgehen heißt und indeterminiertes ארון אלהים herstellt, ist die Willkür selber und wiederum eine petitio principii, wie wir sie schon mehrfach festgestellt haben. Wir haben oben (S. 14 f.) gesehen, daß dies indeterminierte ארון אלהים nur an zwei Stellen überhaupt sich findet, I Sam 3_3 und 4_{11}, an der ersten Stelle durch LXX in האלהים verbessert, während an der zweiten ARNOLD selbst, gegen MT und LXX, dies dafür einsetzt. Und nun soll diese mit der Diogeneslaterne gesuchte Rarität hier aus freier Hand hergestellt werden, nur um den gewünschten Sinn zu gewinnen „denn dort gab's in jenen Tagen einen heiligen Kasten"? Das ist doppelt unerlaubt, da LXX ἡ κιβωτὸς διαθήκης κυρίου = ארון ברית יהוה bietet, dem im Vaticanus B κιβωτὸς διαθήκης κυρίου τοῦ θεοῦ zur Seite steht. Auch für die Geschichte dieser Lesarten muß ARN LD (S. 118 Anm. 1) erst den umgekehrten Weg von dem vorschlagen, der durch die überwiegende Güte des LXX-Textes sich von selbst weist. Aber hat nun der so gewaltsam gewonnene Sinn als solcher wirklich so viel

[1] Vgl. meinen Richterkommentar S. XVI f., fußend auf MOOREs Untersuchungen.

Wahrscheinlichkeit? Wir haben von ARNOLD gelernt, daß es solchen Orakelkasten an jedem reputierlichen Heiligtum gab, wir wissen aus dem Samuelbuch, daß ein einzelner Priester das Heer damit begleitete. Warum kommt denn hier nicht Mohammed zum Berge, statt der Berg zu Mohammed, will sagen der Orakelpriester mit seinem tragbaren Kasten zum Heere, statt das ganze Heer nach Betel zum Orakelkasten? Und vorher schon: warum führt das Heer Israels nicht seinen „Ephod"-Träger gleich mit sich, wie das Sauls und Davids? Darf ARNOLD wirklich nach dem feierlichen und umständlichen Verfahren Israels, das er mit $20_{1-8\ 12-14\ 19\ 24-28}$ als der alten Erzählung angehörig herausschält, das Heer, um das es sich hier handelt, als „eine eilig gesammelte Freiwilligen-Truppe" (S. 117) bezeichnen und damit diese Lücke entschuldigen? Und darf er ohne weiteres annehmen, es habe in Mişpa, das uns in 20_{1} als der gewiesene Versammlungsort Gesamtisraels für heilige Handlungen begegnet, nicht einmal einen Orakelapparat gegeben? Wer sagt ihm, daß Mişpa nur eine Höhe unter freiem Himmel gewesen sei, anders als Betel mit seinem Gotteshause, wer auch nur, daß es eines solchen notwendig bedurft habe, um einen Orakelkasten zu hegen? Hier ist eben alles petitio principii, alles wird, unbewußt natürlich, von der eisernen Gewalt einer vorgefaßten Meinung auf einen bestimmten Punkt hin umgebogen. Unbefangen betrachtet und richtig behandelt, zeugt auch diese Stelle wieder von dem Gegenteil dessen, was er braucht, von der Lade Jahwes, der einzigen, wie die Überlieferung, hier die spätester Zeit, sie als Mittelpunkt des hebräischen Kultus kennt. —

Nachdem die Beweise erschöpft sind, zieht ARNOLD in neuen Paragraphen die unausweichlich gewordenen Schlüsse, indem er an allen noch ausstehenden Stellen, in Richt 8_{27} 17 f. I Sam 2_{28} 14_{3} 21_{10} 22_{18} $23_{6\ 9}$ 30_{7} Hos 3_{4} die Berichtigung ארון für אפוד einsetzt. Geschickt und sorgfältig benutzt er dabei sich bietende besondere Vorteile. Nicht alles braucht hier ins einzelne verfolgt zu werden. Aber wenn er betont, daß in Richt 8_{27} mit הציג genau das Tatwort gebraucht werde, das wir nach I Sam 5_{2} II 6_{17} 15_{24} (lies ויצגו statt ויצקו) bei dem Objekt ארון zu erwarten hätten, so kann man natürlich auch jeden anderen Gegenstand stellen oder legen, wohin er gehört, oder wo man ihn wünscht, so den Fuß Dtn 28_{56}, Wolle Richt 6_{37}, Stäbe Gen 30_{38}, und die letzte Stelle beweist, daß ARNOLD

(S. 127 Anm. 1) mit Unrecht behauptet, הציג bedeute ausnahmslos „auf den Boden niedersetzen". Auch daß es nie in dem Sinne „aufstellen" (to set up) gebraucht werde, trifft nicht zu, da הציג gerade in Richt 8_{27} auch mit ARNOLDs ארון nicht wie an jenen drei Samuelstellen heißen würde: den vorher schon vorhanden gewesenen, bisher getragenen Kasten niedersetzen, d. h. zum Stillstand bringen, sondern den neugefertigten dem Gebrauch übergeben, d. h. an dem ihm bestimmten Platze aufstellen. — Mit Recht betont ARNOLD das ganz vereinzelte אפוד יהוה, das I Sam 23_{9} durch τὸ ἐφοὺδ Κυρίου der LXX bezeugt wird. Ist das ursprünglich, was man vielleicht als wahrscheinlich, nicht als sicher bezeichnen darf, so wird אפוד durch ein Wort ersetzt werden müssen, das diese Determination erträgt. Dadurch wäre MOOREs אלהים ausgeschlossen, weil אֱלֹהֵי יהוה nicht angeht. ARNOLDs ארון verträgt sich vortrefflich damit, aber vielleicht auch ein richtigerer Ersatz. — Auch was es gewesen sein mag, das in I Sam 21_{10} (LXX 21_{9}) so anstößig erschien, daß die Vorlage von LXX B das אחרי האפוד beseitigte, müssen wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Ob ARNOLDs הארון eine leichtere Erklärung bietet als das Ersatzwort האפוד, möchte ich bezweifeln; ich wünsche mir den Anstoß entschieden kräftiger. — Das Fehlen des Satzes ויגש אביתר את האפוד אל דוד in LXX B erklärt sich einfach durch Übersehen, wie es in dieser Prunkhandschrift so häufig vorkommt; Absicht kann dabei nicht mitgewirkt haben, weil nichts dadurch geändert wird. — Hübsch bringt ARNOLD zum Schluß, vor der letzten Zusammenfassung der Ergebnisse, noch einen weiteren Ersatz des gesuchten Wortes, für uns den fünften neben אפוד, נסכה, אלהים und ארון, zur Strecke, das און von I Sam 15_{23}. Er setzt auch dafür ארון ein und übersetzt dann: „Denn eine Sünde gegen das Orakel ist Widersetzlichkeit, und Kasten und Teraphim dulden keinen Widerspruch (buchstäblich „sind Verpflichtung")!" Ich gebe diese Herstellung und Erklärung einfach weiter, weil sie für unsere Frage ohne Bedeutung ist. Denn ob das für און einzusetzende Orakelwerkzeug ארון oder אפוד oder wie sonst immer geheißen haben mag, ist leidlich gleichgültig, zumal ARNOLD selbst absichtliche Änderung, nicht Textverderbnis, voraussetzt.

Wir haben ARNOLD zu Ende gehört, ihn völlig ausreden lassen und seinem äußerst nachdrücklichen Angriff Schritt für Schritt nur

die Abwehr gegenübergestellt. Nun wird es an der Zeit sein, vom eigenen Standpunkt aus den Angriff zu führen, d. h. die Bedenken gegen ARNOLDs Aufstellung zu entwickeln, die ihm in seinem Siegeslauf schwerlich ausreichend klar geworden sind. Ich werde mich dabei möglichster Kürze befleißigen; auch auf Vollständigkeit der Einwände lege ich kein besonderes Gewicht. Wir haben gesehen, daß ARNOLD einerseits für das starre אפוד überall ארון einsetzt und dies dann als den Kasten faßt, der das heilige Losorakel in sich schloß[1]; daß er andererseits ארון, wo immer es einen heiligen Gegenstand bezeichnet, insbesondere die Lade von Silo und Ḳirjat-jeʿarîm, die endlich in das Allerheiligste des Salomonischen Tempels kam, auf einen solchen Kasten desselben Inhalts und der gleichen Verwendung deutet. Sehen wir, was von beidem zu halten ist.

Für die richtige Erklärung des „Ephod" wird doch auch der Stoff, aus dem es gefertigt wird, nicht ohne Bedeutung sein. Darauf gehn zwei Stellen ein. Zunächst Richt 8 $_{24\,ff.}$, wo eine reiche Goldbeute Gideon den Anlaß und die Möglichkeit gibt, seinem Heimatsort ein „Ephod" zu stiften. Das eingesammelte Gold wird einfach „zum Ephod gemacht"; daß außerdem noch anderer Stoff verwendet worden, wird mindestens nicht gesagt. Daß dies ein reiner Ausnahmsfall gewesen sei, wie ARNOLD S. 136 voraussetzt, wird unwahrscheinlich durch Richt 17 $_{2-4}$, wo eine entwendete und wiedererstattete bedeutende Masse Silbers den gleichen Hergang hervorruft. Es geht nicht an, diese Verse einfach für einen Einschub zu erklären (S. 10); denn ihr Inhalt spiegelt uralte Anschauungen, und daß es sich bei dem פסל ומסכה hier um dasselbe handelt, was sonst in diesem Kapitel אפוד ותרפים heißt, wurde oben (S. 3 f.) bereits hervorgehoben. Wir dürfen also Edelmetall als den gegebenen Stoff für das „Ephod" und den צורף von Richt 17 $_{4}$ als den gegebenen Handwerker dafür annehmen. Daß das schlecht für einen Kasten paßt, wird man ohne weiteres zugestehen. Holz gibt sich dafür ganz von selbst, ist für die Lade der Überlieferung in Ex 25 $_{10}$, Dtn 10 $_{1}$ ausdrücklich bezeugt, folgt aus dem Verfahren in II Kön 12 $_{10}$, aus der Tragbarkeit und ägyptischer Sitte in Gen 50 $_{26}$. ARNOLD selbst führt zu seinem Orakelkasten S. 132 Anm. einen pränestinischen

[1] Näheres über dessen vermutliche Einrichtung vgl. S. 133 ff., sehr beachtenswerte Vermutungen, denen im einzelnen nachzugehn nicht hierher gehört.

von Olivenholz an, und die bei BÄHR, Symbolik des mosaischen Kultus I, 483 f. angeführten Belege reichen nicht aus, dieses Anzeichen für eine andere Natur und Bestimmung des „Ephod“ aus dem Wege zu räumen. Nur die denkbar vornehmste Verwendung erklärt das Edelmetall als den gewiesenen Stoff; an den Gott selbst, ein Gottesbild also, zu denken, liegt damit unbedingt am nächsten. So weit bringt uns schon der Stoff der in Richt 8 und 17 gefertigten gottesdienstlichen Gegenstände. Die Probe darauf und die Bestätigung für das gewonnene Ergebnis liefern die Texte selbst. In der zweiten Erzählung schon der alte Bestand, wenn Micha (18 $_{24}$) den Daniten nachruft „Meine Götter, die ich gemacht hatte, habt ihr mitgenommen“, und wenn es weiter (v. $_{30}$) heißt: „Und die Kinder Dan stellten sich das Götzenbild auf“[1]. Aber auch die anerkannte Glosse Richt 8 $_{27}$ mit ihrem „Und die Kinder Israel hurten ihm dort nach, und es ward Gideon und seinem Hause zum Fallstrick“ legt vollgültiges Zeugnis dafür ab, und beweist obendrein für eine verhältnismäßig späte Zeit, daß das durch אפוד ersetzte Wort einfach einen Gott bezeichnete. Es ist nicht erlaubt, sich über so starke, unanfechtbare Zeugnisse so leicht hinwegzusetzen, wie ARNOLD es tut.

Daß auch in anderen Beziehungen die von ARNOLD auf einen einzigen Nenner gebrachten Größen des starren אפוד und des ארון יהוה einen größeren Anspruch auf „numinösen“ Gehalt erheben, als das bloße Werkzeug der Orakelspendung, „der heilige Kasten“, zu befriedigen vermag, scheint ARNOLD selbst je länger je mehr zu fühlen. Während er zu Anfang im Gegensatz zu der kritischen Tradition über das „Ephod“ immer wieder die nüchterne Alltäglichkeit des bloßen Kastens oder Kästchens betont, während er der biblischen Tradition nicht stark genug die „Fetisch“-Natur „der Lade“ zum Vorwurf zu machen weiß[2], finden wir auf S. 133 einen Absatz, der den „Kasten“ doch jenem „Fetisch“ bedenklich nahebringt. „In der Praxis diente der Kasten als Herberge der heiligen Lose und als der Behälter, aus dem diese Lose gezogen wurden. In der Theorie war er natürlich weit mehr; hätte doch ein kleinerer

[1] Steht hier auch von den beiden Ersatzworten für אפוד תרפים nur das eine, הפסל, das sonst mit Wahrscheinlichkeit תרפים vertritt, so kann es sich doch nur um das öffentliche Kultbild handeln.

[2] Vgl. z. B. S. 94 97 138.

und leichter faltbarer (more pliable) Gegenstand dem Zwecke eines bloßen Behälters vollkommen so gut gedient. In der Tat kann man kaum zweifeln, daß der heilige Kasten als ein Miniaturtempel aufgefaßt wurde, der wirklich den Geist der Gottheit in dem Augenblick behauste, wenn sich die Lagerung der heiligen Lose vollzog — eine Art von Schrein oder Zufluchtsort (refuge), in dessen Raum das Numen seinen geheimnisvollen Zauber über die Lose ausüben konnte, während sie vor der Überwachung durch das menschliche Auge geschirmt waren. Und wenn einmal ein Kasten einen solchen Bewohner gefunden hatte, blieb er natürlich für alle spätere Zeit geheiligt." Das sind fromme Wünsche; aber daß ihre Verwirklichung so wenig Zweifel zuließe, wie ARNOLD meint, ist recht anfechtbar. Der Gegenstand heißt doch „Kasten" und nicht „Tempel"; soll er das sein, warum heißt er nicht היכל statt ארון?[1] Von Hausform oder irgendwelcher Andeutung davon lesen wir nirgends etwas, insbesondere nicht in der eingehenden Beschreibung der Lade bei P. Auch der Vorstellung nach ist diese Annahme sehr unwahrscheinlich. Die Lade braucht vielmehr ein Haus; sie steht darin in Silo, Ḳirjat-jeʿarim, Jerusalem und im Salomonischen Tempel. Dasselbe gilt von dem „Ephod" in I Sam 21 $_{10}$. Man wird nicht ein Haus in dem anderen unterbringen; in seinem eigenen Hause braucht der Gott nicht noch ein zweites.

Aber anderseits genügt selbst das, was ARNOLD seinem Kasten so an „Numinösem" sichern will, noch keineswegs überall den verfolgbaren Vorstellungen. Bei dem „Ephod" nicht, wenn Micha es Richt 18 $_{23}$ f. geradezu seinen Gott nennt, wenn es in Richt 8 $_{27}$ 18 $_{30}$ allein schon die heilige Stätte weiht. Auch in den Stellen, die von seiner Befragung berichten, erhält man den Eindruck, daß der Gott persönlich neben den Losen gegenwärtig gedacht wird. Und anderseits tötet der ארון II Sam 6 $_{6}$ f. sogar den seinem Dienste Geweihten für bloßes äußeres Anrühren ohne jede Entweihung seines Inhalts, und die Ladensprüche Num 10 $_{35}$ f., der Tempelweihspruch II Kön 8 $_{12}$ f., die ganze Geschichte I Sam 4—6, richtig verstanden auch II Sam 15 $_{25}$, setzen Jahwe und die Lade so vollständig einander gleich, machen aus der Lade so sehr eine selbstbewußt han-

[1] Derselbe abtuende Grund, wie er in ארין statt כסא für die Lade der biblischen Überlieferung gegen deren Eigenschaft als leerer Gottesthron mit Recht angeführt wird. Vgl. ARNOLDS beißende Ironie gegenüber GRESSMANNS Throntheorie S. 6 f.

delnde göttliche Persönlichkeit, daß das von ARNOLD geltend gemachte Wirken der Gottheit bei der Bestimmung des Losorakels dafür entfernt nicht ausreicht. Denn soweit dabei eigentliches Handeln in Betracht kommt, vollzieht es sich doch nur durch die Vermittelung der Menschen, indem sie der durch die Lose erhaltenen Weisung Folge leisten.

Daß man von der Lade keine Orakelsprüche erwartet, sondern ganz andere Dinge, ist schon oben zu den Stellen I Sam 4 3 (S. 16 f.) und II Sam 15 24 ff. (S. 24 f.) klar genug herausgestellt worden. Besonders deutlich zeigt es sich aber auch gerade da, wo sie einmal ausnahmsweise einen Orakelspruch spendet, in der Geschichte von I Sam 3. Da schläft der junge Samuel, augenscheinlich als von Eli dazu angestellter aedituus, im היכל יהוה, wo die heilige Lade steht (vgl. oben S. 14 f.), nach ARNOLD also der Losorakelkasten des Heiligtums von Silo. Der Knabe Samuel hört sich in der Nacht anrufen, wie er meint, von Eli; erst beim dritten Male belehrt ihn dieser, daß Jahwe rufe, und nun kommt Jahwe zum vierten Male und erteilt dem Knaben in zusammenhängender Rede die Unheilsweissagung über das Haus Eli. Am Schlusse aber, in v. 21, wird festgestellt, daß, nachdem sich Jahwe so dem Samuel offenbart hatte, er auch fernerhin in Silo erschien. Wir müssen daraus entnehmen daß in Silo ein Inkubationsorakel bestand und aufgesucht wurde — wie das durch I Kön 3 4 ff. in Gibʿon bezeugte —, das sich für seinen Ursprung auf dieses Erlebnis Samuels berief, darin also seinen ἱερὸς λόγος sah. Nun ist die Erscheinung Jahwes hier sicherlich an die Lade angeknüpft und gebunden. Und da soll ein Orakel aus dem anderen entstanden sein, das Inkubationsorakel aus dem Losorakel? Das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Vielmehr gewinnt das Heiligtum, das die Lade seit unvordenklichen Zeiten beherbergt, eine neue Anziehung in Gestalt eines ständigen Orakels erst durch das Erlebnis Samuels; das aber ist kein Losorakel, sondern eines durch Inkubation [1].

Auch die fernere Entwickelung der Überlieferung über die Lade versteht sich schwer oder gar nicht, wenn ihren Inhalt nichts weiter

[1] Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß hier nur die Lade als Orakelwerkzeug abgelehnt werden soll. Offen bleibt durchaus, daß man mit dem von ihr zu unterscheidenden Orakelwerkzeug auch in ihrer Gegenwart Losorakel suchte, eben weil sie eine vollgültige Vergegenwärtigung des Gottes war.

gebildet hat als die Lose des Orakels. Die hätte die deuteronomistische (oder schon vorher eine elohistische?) Überlieferung durchaus nicht durch das Zweitafelgesetz zu ersetzen brauchen. Wie wenig es berechtigt ist, wenn ARNOLD (S. 72 f. 138 f.) ein frühes völliges Aufgeben des Losorakels als eines abergläubischen Treibens meint annehmen zu müssen, ist oben (S. 19 Anm. 1) schon betont; daß die deuteronomistische Schule insbesondere nicht daran dachte, die Spuren des Orakelbetriebes alter Zeiten zu verwischen, wird von ARNOLD S. 139 f. ausdrücklich zugegeben. Erst seine gewagte Annahme von der Mehrheit der Laden, erst die Einsetzung von ארון für אפוד, muß ihm dort den Anlaß bieten für die völlige Neugestaltung der Überlieferung über die Lade. Der wirkliche Inhalt der Lade muß viel stärkeren Anstoß geboten haben, wenn man die neue Lehre darüber begreifen soll. —

Wie der Inhalt der Lade in der Überlieferung gewechselt hat, so ist im Wortlaut des AT, das ist die Erkenntnis, von der wir ausgingen und die den Hauptgegenstand dieser Untersuchung bildet, das Orakelwerkzeug des Hohenpriesters bei P, das Ephod, an die Stelle eines anderen Wortes getreten. Hier handelt es sich um keinen Wechsel der Sache; denn sicher war auch, was der Priester zu Sauls und Davids Zeit verwaltete, ein Losorakel. Daraus ergibt sich als notwendiger Schluß, daß der gebräuchliche Name dieses Orakels von einem Gegenstande hergenommen war, der es zu begleiten pflegte, dessen Anwesenheit für die Orakelbefragung notwendig war. Dieser Gegenstand aber muß einer späteren Zeit so schweren Anstoß geboten haben, daß er auf die Dauer nicht geduldet werden konnte. Daß nur eine Gottesbezeichnung diesen Tatbestand und seine Folgen restlos erklärt, hatte man längst erkannt, ehe man an ein anderes Wort für אפוד dachte; ich durfte es oben als die kritische Tradition bezeichnen, daß das starre Ephod ein Gottesbild oder -sinnbild meine. Besonders die Stellen Richt 8_{27} 18_{24}, aber auch I Sam 21_{10} 23_{6} legten diesen Schluß sehr nahe, und das gesamte übrige Vorkommen ließ sich vortrefflich damit vereinigen. Bei dieser Annahme braucht das Gottesbild keineswegs die Losorakelvorrichtung untrennbar in sich eingeschlossen zu haben; vielmehr bleibt es vollkommen möglich, daß der Priester diese selbst daneben, in „leichter faltbarer“ Gestalt, zur Hand hatte. Weil aber die Losermittelung erst durch die Gegenwart der Gottheit ihre Weihe

und göttliches Ansehen erhielt, lautete die Weisung dafür im Feldlager einfach „Bring das ‚Ephod' (d. h. das Gottesbild) herbei!" Die Möglichkeit, daß ein מסכה oder geradezu das Begriffswort אלהים durch אפוד ersetzt worden sei, haben wir zu Eingang (S. 3 ff.) bereits in Erwägung gezogen und für das letztere wenigstens der Sache nach und für den Notfall anerkannt. Aber zu blaß ist dies Begriffswort; ein greifbareres, sinnlicheres wäre dafür zu wünschen (vgl. oben S. 7). Gibt es dafür irgendeinen Wegweiser, einen Fingerzeig? Ich meine, ARNOLD selber bietet ihn uns, ohne es zu wollen. Auf S. 128 sagt er von dem „Ephod" Michas vom Gebirge Ephraim: „in 18 $_{27}$ erhält dieser Kasten seine endgültige Stelle an dem notorisch illegitimen Heiligtum von Dan, um den Vorläufer festzulegen und den Anlaß zu der vollen Hälfte der Sünde, ‚damit Jerobeam, der Sohn Nebats, Israel sündigen machte'." Man fragt sich, wenn die Daniten in ihrer neuen Heimat Dan einen silbernen Kasten aufgerichtet hatten, warum dann Jerobeam sein Gold nicht auch an einen Kasten wandte, statt an ein Kalb? Und umgekehrt fallen zwar Jerobeams goldene Kälber zu Betel und zu Dan in I Kön 12 $_{28\,f.}$ vom blauen Himmel; aber in neuerer Zeit ist man doch dahin einig geworden, daß Jerobeam viel zu klug war, dem Volke des Nordreichs einen ihm bisher völlig unbekannt gewesenen Götzendienst aufzunötigen, daß er vielmehr nur dem volkstümlichsten Gottesdienst seiner Zeit wird geschmeichelt und seine berühmtesten Heiligtümer, ein neuer Gideon, prunkvoller als bisher, aber in der alten Weise wird ausgestattet haben [1]. Gab es daher bisher in Dan ein silbernes Heiligtum, und wurde es von Jerobeam durch ein goldenes Kalb ersetzt, so wird jenes eben ein silbernes Kalb gewesen sein: ein silbernes Kalb also hatte Micha gefertigt, und dies silberne Kalb war sein Gott, über dessen Raub scheltend er den Daniten nachläuft. Für das „goldene Kalb" zu Betel steht uns kein solcher Stammbaum zu Gebote; aber ein ähnlicher Zusammenhang muß auch dort angenommen werden. Ohne jeden Zweifel aber stellen die „goldenen Kälber" keine andere Gottheit dar als Jahwe, den Gott Israels, in der eigentümlichen Übergangsgestalt natürlich, wie sie damals bestand, einer noch ziemlich

[1] Auch die Geschichte vom goldenen Kalbe in der Wüste Ex 32 will doch offenbar den später weithin und unangefochten getriebenen Kälberdienst ebenso im voraus verurteilen, wie Gen 35 den Dienst der „Teraphim" und Gen 22 die Darbringung der menschlichen Erstgeburt.

unausgeglichenen Kreuzung des kanaanitischen Gaugottes[1] mit dem Gewitter- und Kriegsgott der Steppe. Längst hätte man sich viel mehr darüber wundern sollen, daß von diesem Zwischenzustand im AT so wenig Spuren erhalten geblieben sind, d. h. überhaupt keine unbefangenen, sondern nur die durchaus in spätere Form gekleidete Anklage auf rohen Götzendienst in Ex 32 I Kön 12 $_{28}$ f. und den zahlreichen darauf zurückgreifenden Stellen, und die ältere prophetische Anklage, leider in recht unsicherer Textgestalt, Hos 8 $_{4-6}$ 13 $_{2}$. Das kann nur auf späterer Überarbeitung der Texte beruhen, auf Tilgung oder Vertuschung der unbefangenen Erwähnungen. Mit einer folgerichtigen Reihe von Vertuschungen haben wir es nun hier zu tun, wenn das starre אפוד samt seinen vereinzelten Doppelgängern אלהים, מסכה, ארון, און [?] den Ersatz desselben ursprünglichen, einer späteren Zeit anstößigen Wortes darstellen. Deshalb fordere ich dafür die Nennung des einzigen Bildes für Jahwe, das wir im AT kennen, des Stieres. Aber nicht in der Umbiegung zu עגל „Kalb", die mit großer Wahrscheinlichkeit auf Hohn und Lästerung zurückzuführen ist[2]. Das gewiesene Wort scheint mir vielmehr אביר zu sein. Das Wort hat einen edlen, vornehmen Klang, in jeder Bedeutung und Verwendung; es kommt Jer 46 $_{15}$ geradezu für den Gott in Stiergestalt, den ägyptischen Apis, vor; es hat sich vermöge der Umdeutung auf „den Starken" in אֲבִיר יַעֲקֹב (nur Jes 1 $_{24}$ אֲבִיר יִשְׂרָאֵל) sogar als Beiname Jahwes erhalten. Auch אביר יהוה für das τὸ ἐφοὺδ Κυρίου der LXX in I Sam 23 $_{9}$ würde keine Schwierigkeiten machen (vgl. oben S. 31). Noch einen unverächtlichen Vorteil bietet die Herstellung von אביר für das starre אפוד, das ist die große Ähnlichkeit seines Konsonantenbestandes, zumal in der Quadratschrift, die für die späte Zeit der Ersetzung in Betracht kommen dürfte. Ohne Rasur ließ sich diese neue Lesung in alte Handschriften mühelos eintragen[3].

---

[1] Oder einer höheren Einzelgottheit (Hadad-Rammân), in der jene Gaugottheiten gipfelten.

[2] Ich muß dabei bleiben, trotzdem Lyon in Samaria den Eigennamen עגליו festgestellt hat. Daß der „Kalb Jahwes" oder „Jahwe als Kalb" bedeuten sollte, halte ich für äußerst unwahrscheinlich; sehr wohl kann darin עגל verbale Kraft haben. Und wenn es richtig ist, daß insbesondere der junge Stier als Sinnbild der Gottheit nachweisbar ist, so wird man für ihn im unbefangenen kultischen Gebrauch doch nicht das Wort einführen, das das unreife Tier bezeichnet.

[3] Auch daß מסכה so manches Mal als das Begleit-, Ersatz-, Parallelwort des Stierbildes עגל vorkommt (vgl. Ex 32 $_{4\ 8}$ Dtn 9 $_{16}$ Neh 9 $_{18}$ Ex 34 $_{17}$ Lev 19 $_{4}$ Num 33 $_{52}$ Dtn 9 $_{12}$ I Kön 14 $_{9}$ II Kön 17 $_{16}$ Ps 106 $_{19}$), spricht nach Richt 17 f. für den Stier.

Mein Vorschlag also, die Lösung unserer Frage, die ich gleich zu Eingang (S. 2) meinerseits ankündigte, lautet dahin, das starre אפוד überall durch אביר zu ersetzen, so daß Gideon und Micha einen Stier aus Edelmetall anfertigen, daß das Schwert Goliats im Gotteshause zu Nob hinter dem Stiere lag, den Ebjatar später in Davids Lager brachte, daß Saul und David dem „Stierträger“ befehlen „Bring den Stier herbei!“ Daß der Stier als Bild Jahwes ausreichenden Anstoß gab, um später gründlich und ausnahmslos beseitigt zu werden, wo auch nur leidliche religiöse Zustände in Betracht kommen, wird sofort einleuchten.

Aufs entschiedenste muß ich dagegen ARNOLD widersprechen, wenn er seiner abweichenden Lösung zuliebe die einzige Lade Jahwes, die in der Tat übrig bleibt, wenn man nicht jedes starre Ephod in eine solche umschafft, zu einem bloßen Loskasten des priesterlichen Orakels herabsetzen will. Nicht dasselbe sind Ephod und Lade, sondern ausgesprochene und bewußte Gegensätze. Wenn irgend etwas durch die deuteronomistische Lehre von Jerobeams Kälberdienst sichergestellt wird, so ist es dies, daß Davids Königsstadt Jerusalem sich der Verehrung Jahwes unter dem Bilde des Stieres enthalten hat. Daß David die Lade Jahwes von Ḳirjat-jeʿarim nach Jerusalem überführte, hat wohl gerade die Bedeutung, daß er in seiner Residenz die alte bildlose Verehrung Jahwes aus der Wüstenzeit pflegen und seiner Verquickung mit dem kanaanitischen Gaugott, die in dem Stierbilde zum Ausdruck kam, mit Bewußtsein entgegenstellen wollte. Eben damit wird er dem von Ebjatar in sein Lager gebrachten Stierbild den Abschied gegeben haben, so willkommen es ihm damals ohne Zweifel gewesen war, nicht nur als Orakelspender, sondern auch als sichtbares Zeichen, daß der Gott sich von Saul ab- und ihm zugewendet habe. Ebjatar wurde von jetzt an Diener und Pfleger des alten, bildlosen Heiligtums, und wir finden darin einen neuen Grund, I Kön 2_{26} von der Lade und nicht von dem Orakelwerkzeug der Freibeuterzeit zu verstehen (vgl. oben S. 10 f.). Vielleicht ist in dem Namen יהוה צבאות, „der reisige Jahwe“, der der Lade so besonders zäh anhaftet, gerade dieser Gegensatz, der des Jahwe der kriegerischen Vergangenheit Israels zu dem Jahwe der Zeit der Ansiedelung, der unter dem kanaanitischen Bilde des Stieres verehrt wurde, mit Absicht zum Ausdruck gebracht.

Ich kann diese Untersuchung nicht ohne eine kurze Nachschrift hinausgehen lassen. Wie sie durch ARNOLDs Buch veranlaßt war, so bin ich ihm überall auf dem Fuße gefolgt, ohne rechts noch links zu blicken; angesichts seiner ungewöhnlichen Belesenheit sah ich es als ganz selbstverständlich an, daß er alles, was zu seinem Gegenstand veröffentlicht war, werde beachtet haben. Nachdem ich den Schlußstrich unter meine Arbeit gesetzt, stieß ich ganz zufällig auf eine wertvolle Abhandlung, die mir wohl darum bis jetzt völlig entgangen war, weil sie während meines Rektorjahres erschien, wo alle Facharbeit ruhen mußte, ich meine H. J. ELHORSTs Abhandlung „Das Ephod" (ZAW XXX, 1910, S. 259—276). ELHORST nimmt weder ARNOLD noch mir das Ergebnis vorweg, zumal er seinerseits G. F. MOOREs Beobachtung, daß das starre „Ephod" ein anderes Wort ersetze, unbeachtet läßt. Um so wichtiger nur muß es genannt werden, daß er in einzelnen entscheidenden Punkten teils mit ARNOLD, teils mit mir auf dasselbe herauskommt, in der Hauptsache derart, daß die von mir gebotene Lösung die Linien, die er gezogen, einfach bis zu ihrem Ende, oder besser dem gemeinsamen Schnittpunkt, auszieht. Ich habe mich deshalb entschlossen, an meiner Abhandlung kein Wort mit Beziehung auf ELHORST zu ändern, sondern hier nur kurz die Beiträge, um die es sich handelt, wörtlich anzuführen. So bietet er eine willkommene Probe auf das Exempel.

Auf S. 271, wo ELHORST der Frage des starren Ephod näher tritt, geht er von Richt 8 $_{26}$ f. aus und schließt die ersten Ausführungen: „Dann liegt doch, weil man eine Gottheit um ein Orakel fragt, die Vermutung nahe, daß es sich bei Gideons Ephod eben nur um ein Objekt handelt, an das die Gegenwart der Gottheit gebunden ist und vor dem der Priester die sich in seiner Tasche befindlichen Urim und Tummim wirft. Dann liegt aber wegen der Kostspieligkeit von Gideons Ephod, wegen des vielen Goldes, das dazu verwendet wurde, der Gedanke an ein Gottesbild nicht fern." Der zweite Satz deckt sich dem Inhalt nach genau mit meinem Absatzschluß auf S. 33; doch ist ähnliches oft gesagt. Der erste bringt die Einsicht, die oben auf S. 34 f. vertreten wurde, daß das starre Ephod von der Losvorrichtung als solcher zu unterscheiden ist, daß der Priester die Lose in geeigneter Verwahrung an sich trug, sie aber nur in Gegenwart der Gottheit werfen konnte, sei es der im Heiligtum als ihrer Wohnstätte weilenden (I Sam 21 $_{20}$ Richt 8 $_{27}$), sei

es der mit dem Heere den Ort wechselnden, die dann der Priester zu tragen und jeweils zur Stelle zu schaffen hatte. So wieder ELHORST S. 274: „der Priester trug das Gottesbild auch nur bisweilen, nämlich im Krieg von Ort zu Ort“. Eingehend behandelt er ferner S. 273 f. die Stelle, die für ARNOLD alles entscheidet, I Sam 14 18, und kommt da textkritisch zu einem sehr schönen Ergebnis. „Nach meiner Meinung sind die Lesarten τὸ ἐφούδ und ארון האלהים am besten zu begreifen als Änderungen eines ursprünglichen האלהים durch zwei Leser. Ist diese Auffassung richtig, hat also Saul gesagt: Bringe den Gott her, so haben wir bei der Lesart ויאמר שאול לאחיה הגישה האלהים כי הוא היה נשא האפד ביום ההוא לפני ישראל, wofür LXX eintritt, den Beweis erbracht, daß das Ephod bisweilen ein Gott, d. h. ein Gottesbild oder etwas Ähnliches ist.“ Richtig erklärt er weiter: „man trägt das Ephod bad vor Gott, den Gott selbst vor dem Volke“. In der Tat ist die so aus beiden Recensionen gewonnene Lesart die wahrscheinlichste. Nach unseren Ergebnissen ist dann für האפוד herzustellen האביר, und der Stier wird nur in der Weisung des Königs an den Priester Gott genannt[1]. Aus dem so gewonnenen Texte ist die Glosse in v. 3 dann ohne weiteres abzuleiten. ELHORST begnügt sich damit nicht. Er erwägt auch die Möglichkeit, daß LXX den echten Wortlaut im ganzen Umfang bringe, und kommt dann zu meiner Auffassung, nur ohne אפוד zu ersetzen. Aber selbst das doppelte ארון האלהים des MT erschreckt ihn nicht. „In diesem Falle hätte man zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: entweder was hier erzählt wird, ist historisch oder es ist es nicht. Ist es historisch, so kann die allbekannte Jahwelade nicht gemeint sein, weil diese Saul nicht zu Gebote stand. Dann besagte die Stelle also, daß außer der bekannten Lade es noch andere Gotteskasten in Israel gegeben hat, die im Kriege mitgenommen und zum Orakel herbeigezogen wurden. Ein Objekt, an das die Gegenwart des Gottes geknüpft ist, ist also auch bei dieser Auffassung der Stelle zum Orakel nötig, und das parallele הגישה את האפוד würde auch jetzt wieder ergeben, daß das Ephod ebenfalls ein göttlicher Gegenstand ist. Zu keinem anderen Schlusse kommt man, wenn die Erzählung nicht historisch ist und die allbekannte Jahwelade in die Zeit Sauls verlegt ist.“ Hier findet sich, in der ersten der

[1] In diesem Falle könnte für die Weisung הגישה את האפד überall einzusetzen sein הגישה האלהים, nach dem von MOORE für andere Stellen gemachten Vorschlag.

beiden Alternationen, in nuce ARNOLDs ganze Lehre von den vielen „Gotteskästen" rings im Lande, bei jedem Heiligtum. Nur als Möglichkeit: ELHORST selbst bleibt bei dem Ephod und macht lieber die Lade zum Ephod als das Ephod zur Lade. „Bezeichnet Ephod", sagt er weiter, „wie ich glaube, im allgemeinen eine Orakeleinrichtung, so gehörte die Jahwelade auch zu den Ephoden, wird sie auch nie im Alten Testament Ephod genannt . . . denn ein Gotteshaus — die Wörter כהן und תורה zeigen es klar — war zunächst eine Orakelstelle. Dazu brauchte man zweierlei: einen Priester mit einer Orakeltasche, der die Lose warf, und einen Gott, von dem die Entscheidung kam." Daß die Lade den Gott völlig zu ersetzen vermochte, auch darin sind wir also einig. Ich möchte nicht zu viel ausschreiben, nur das eine Wort noch von der letzten Seite: „Ob die Bilder menschliche Gestalt hatten, wissen wir nicht." Hier setzt der letzte Abschnitt meiner Untersuchung ein, mit dem ich glaube ELHORSTs Ergebnisse zu erwünschtem Abschluß gebracht zu haben. Aber eine große nachträgliche Genugtuung ist es mir, daß ich auf eine so weite Strecke unbewußt Hand in Hand mit ihm gegangen bin.

[Abgeschlossen den 12. April 1920.]

Die jahwistischen Berichte in Gen 12—50.

Von Professor D. **J. Meinhold** in Bonn.

Daß auch in den Erzählungen über Abraham, Isaak und Jakob abgesehen von der elohistischen Berichterstattung und der Darstellung des PC *verschiedene* jahwistische Schichten vorliegen, ist schon länger erkannt, mag man nun an fortlaufende Quellen oder an Wucherungen innerhalb des *einen* jahwistischen Werkes denken. Zweimal wird (abgesehen von E Gen 20) die Gefährdung des Patriarchenweibes in jahwistischer Darstellung geboten (12 26). Auf vier(fach verschiedene Weise wird der Name Isaak erklärt. So bleiben, wenn man PC in Kap. 17 und E in 21_{6a} abzieht, noch zwei Stellen Gen $18_{12\,ff.}$ Gen $21_{6\,bf.}$) übrig, die sich wieder auf die jahwistischen Darstellungen verteilen werden. Das ist ja bekannt. Wenn ich hierzu nun das Wort ergreife, so geschieht das, weil ich über die neusten Scheidungen, wie sie vor allem SMEND vornimmt. vielfach anderer

Meinung bin und meine zum Teil schon vor SMEND handschriftlich niedergelegten Anschauungen hier wiedergeben und begründen möchte.

1. Abraham nach J^1 und J^2.

Vorerst bemerke ich, daß ich wie SMEND in der Abrahamsgeschichte zwei sich fortspinnende Fäden (J^1 und J^2) und nicht bloß Schichten in J annehme.

Nach J^1 zieht Abraham, dem göttlichen Rufe folgend, in das Land der Kanaaniter, wo er in Sichem und Betel Altäre errichtet und göttlicher Erscheinung und Verheißung gewürdigt wird ($12_{1-4a\ 6-8}$). In Betel trennt sich sein Neffe Lot, der mit ihm gezogen war, von ihm, um sich in der Jordansaue anzusiedeln, während Abraham weiter zieht und in Hebron sein Zelt aufschlägt ($13_{7-11\ 14-18}$). Hier in Hebron, vor seinem Zelte, empfängt er die drei Männer, die ihm zum Dank für seine Gastfreundschaft gegen seine und seiner Frau Erwartung einen Sohn verheißen und — das ist doch der Sinn der Sage — bewirken, daß ihr Wort sich erfüllt. Es muß dann nach der auf das engste mit dieser Sage verknüpften Erzählung von dem Untergang des sündigen Sodom und Gomorrha, die schon 13_{13} durch die Notiz, daß die Bewohner daselbst böse und sündig waren, in J^1 vorbereitet war, und nach dem Bericht von der Entstehung der Ammoniter und Moabiter (K. 19), in J^1 von einem nochmaligen Besuch der drei Männer in Hebron geredet worden sein, bei dem diese ihrer Verheißung entsprechend Sarah als glückliche Mutter begrüßten. Etwas davon mag in $21_{1\,ff}$ stecken. — Isaak ist hiernach, das ist der Sinn der Erzählung Gen $18_{12\,ff.}$, in Hebron geboren. Dorthin wollen die Männer in Jahresfrist zurückkommen, den eben geborenen Knaben und seine glücklichen Eltern zu besuchen. Von Hebron sendet Abraham seinen Knecht zu seiner Verwandtschaft, Isaak von da eine Frau zu holen. Am Brunnen irgendwo trifft er Rebekka, Nahors Tochter und Abrahams Nichte, und erkennt an diesem wunderbaren Zusammentreffen, daß Jahwe Segen zu seiner Reise gegeben. Die Verwandten, mit denen er verhandelt, erkennen gleichfalls darin den Finger Gottes und geben ihm das Mädchen. So eilt er mit der Braut und ihrer Amme zu seinem Herrn zurück, um sie ihm als ersehnte Frau seines Sohnes zu bringen. Abraham aber ist inzwischen gestorben. Isaak hat sich nach seines Vaters

Tode von Hebron zum Negeb, weiter südlich, begeben (24_{62}b), wo ihn der Knecht findet und durch Zuführung der Rebekka über seines Vaters Tod tröstet.

Es ist demnach folgendes hervorzuheben: Abraham ist mit Hebron verknüpft. Daß zwischen dem israelitischen Ahnherrn von Hebron und Lot, dem „Vater" der Ammoniter und Moabiter, eine nähere Beziehung bestand, ist eine von da aus naheliegende Annahme. Dagegen war es kaum wahrscheinlich, daß der Vater von Be'erscheba' (so Abraham bei J² und E) als ein nächster Blutsverwandter des Vaters der Moabiter und Ammoniter angesehen ward. So wissen denn J² und E nichts von Lot (= Moab und Ammon) in der Geschichte Abrahams. Anderseits lag es nahe, bei der Annahme seines Wohnens in Be'erscheba' nähere Verwandtschaft mit den um Lachaj Ro'i sitzenden Ismaeliten zu vermuten, wie denn J² und E in der Tat Ismael als Sohn des Abraham kennen, wovon wieder J¹ nichts weiß. Verständlich genug. Eine Ableitung der Ismaeliten von dem fern in Hebron wohnenden Patriarchen wäre verwunderlich.

J² bietet nun folgenden Verlauf der Abrahamgeschichte, die sich im ganzen, wenn auch nicht lückenlos, wiedergeben läßt. Die Berufung Abrahams aus J² hat wohl den Worten von J¹ (12_{1}ff.) weichen müssen. Woher er kam? Doch wohl aus Charan, der Stadt von 'Aram Naharajim, während für J¹ ein Kanaan näher gelegener Ausgangspunkt für Abrahams Wanderung anzunehmen ist. Denn auf die Zerstreuung der Menschheit von Babel aus (11_{1}ff.) folgte bei ihm ursprünglich die Geschichte des Noah in seinem Zelt (9_{18}ff.). Noah ist aber in J¹ als Vater der syrisch-kanaanäischen Völker gemeint (Sem = Israel, Japhet = Chittiter?, Kanaan). So wird man ihn sich schwerlich in Babel, kaum auch in Charan, sondern näher nach Palästina sitzend zu denken haben (s. weiter unten). Wir hören bei J² zuerst, daß Abraham in dem fremden Land, das er aufsucht, nicht bleiben kann. Eine Hungersnot treibt ihn nach Ägypten (12_{10-20}). Man muß doch wohl an ein Herumziehen im Negeb denken, den er dann der Dürre wegen verläßt. Im Norden des Landes (Jisreelebene, Gilead, Sichem) wäre er wohl kaum auf den Gedanken einer Auswanderung nach Ägypten verfallen. Im übrigen wird er da noch ziemlich jung vorgestellt, wenn man nämlich von seiner Frau auf ihn schließen darf. Sarah

reizt doch durch ihre Schönheit des Pharao Begierde, was bei einer alten Matrone kaum anzunehmen.

Doch in Ägypten ist seines Bleibens nicht. Bei der Rückkehr wird ihm eine durch feierlichen Bundesschluß bekräftigte Verheißung zuteil, daß dies Land (Kanaan) seinen Nachkommen zu eigen sein soll. Er ist betagt, hat die Hoffnung, daß Sarah ihm einen Sohn schenken wird, schon aufgegeben (K. 15 z. Teil). Wo die göttliche Zusage ihn traf, hören wir nicht. Doch ist wohl an den äußersten Süden des Landes, schwerlich an Hebron, zu denken. Denn die „ägyptische" Magd der Sarah, die Hagar, trennt sich K. 16 von ihm und gebiert ihren Sohn Ismael in Lachaj R o'i, gewiß nicht weit von Abraham entfernt. Die Ortsangabe ist in K. 15 gestrichen, weil sie mit K. 13 und 14 (Hebron) und K. 17—19 (Hebron) in Widerspruch stand. Dadurch darf man sich nicht täuschen lassen. Die Redaktion mußte hier diese Teile aus J² einschalten. Abraham soll als Erben seinen eigenen Sohn, nicht einen Sklaven ansehen (K. 15); der Sohn soll nicht von einer Sklavin stammen (K. 16), sondern von Sarah (K. 17—18).

Da nun die Verheißung und Geburt Isaaks nach J¹ in Hebron stattfand, so lag es nahe genug, auch für J² daran zu denken und also die Unstimmigkeiten und Wiederholungen in K. 18 und 19 auf Zusammensetzung aus zwei Quellen zurückzuführen. So findet denn SMEND nach KRÄTSCHMAR (ZAW 1897 S. 81 ff.) J¹ und J² in K. 18 f. vertreten und nimmt danach einen Hebronaufenthalt Abrahams auch bei J² an. Aber es ist nicht gelungen für K. 18 f. eine wirklich einleuchtende Scheidung zweier Quellen vorzulegen. Mit der singularischen und pluralischen Rezension kommt man nicht aus: da wird eng Zusammengehöriges auseinandergerissen. Die Gastfreundschaft des Abraham und der Lohn der drei Männer sind zwei Teile der *einen* Sage, daß es nicht angeht, eine Erzählung nur von der Gastfreundschaft, die andere nur von der Verheißung des Sohnes berichten zu lassen (gegen KRÄTSCHMAR). Auch der Versuch SMENDS, eine Engel- und eine Jahweerzählung auszuscheiden, befriedigt nicht. Vielmehr wird wohl eine Bearbeitung des stark heidnisch klingenden Berichtes von J¹ durch spätere Federn anzunehmen sein. Das hat dann die Unstimmigkeiten, Wiederholungen und Erweiterungen mit sich gebracht (s. GUNKEL, Genesis zu K. 18 f.; EICHRODT, Die Quellen der Genesis, 1918, S. 110 f.). Beachtenswert

ist doch, daß auch E, der meist J[2] folgt, Abraham nicht in Hebron, sondern in Be'erscheba' wohnen läßt. Hierher ist Abraham auch nach J[2] zum Schluß seiner Wanderung gekommen. Aus Ägypten vertrieben, siedelte er sich im Süden an. Da trennt sich von ihm die „ägyptische Magd". Nun zieht er weiter nordwärts von Brunnen zu Brunnen, bis er dann in Be'erscheba' Ruhe findet (21_{25} ff. zum Teil). Hier wird ihm Isaak geboren (21_{1} ff. zum Teil). Da paßt ein Hebronaufenthalt ganz und gar nicht hinein. Die Quelle E steht hier wie so oft zu J[2], nur daß sie Abraham nicht nach Ägypten, sondern nach Gerar zu Abimelech ziehen läßt, woraus sich ergibt, daß die Trennung der Hagar nach ihr nicht so weit im Süden (bei der Rückwanderung aus Ägypten), sondern in Be'erscheba' vor sich geht, wo der Knabe Ismael dem in Be'erscheba' geborenen Isaak weichen muß.

Für J[2] (wie auch für E) ist somit bezeichnend, daß sie Abraham mit Be'erscheba', nicht mit Hebron verknüpfen, ferner daß nicht Lot (die Ammoniter und Moabiter), sondern Hagar und die Ismaeliter als den Israeliten durch Abraham nächstverwandt dargestellt werden. Das Hausen Abrahams in Be'erscheba' hat nun aber auch seine Folgen für die Isaakgeschichte und die Quellenscheidung der von ihm handelnden Abschnitte.

2. Isaak und Jakob nach J[1] und J[2].

Es ist bekannt, daß K. 24, die Werbung um Rebekka der Quellenscheidung schwere Fragen stellt. Das Kapitel kann so, wie es vorliegt, nicht aus einem Guß sein. Das läßt sich ja leicht zeigen.

Zweimal geht Laban zum Knecht heraus (v. 29[b] 30). Zweimal wird Rebekka beschenkt (v. 22 53), zweimal wird Rebekka entlassen (v. 61[a] 61[b]) u. s. f. (s. SMEND S. 45—47, GUNKEL und PROCKSCH zu Gen 24). Diese Wiederholungen legen die Vermutung nahe, daß zwei Berichte miteinander verarbeitet sind. Nur ist die reinliche Scheidung schwierig, die Frage, welche Quellen hier reden, umstritten. Während PROCKSCH J und E, SMEND J[2] und E findet, will GUNKEL J[a] und J[b] annehmen.

Ich gehe vom Schluß aus. 24_{62} heißt es: „Isaak war vom Kommen nach Lachaj Ro'i gekommen, er wohnte nämlich im Negeb", eine im Zusammenhang überflüssige und auch (in v. 62[a]) sprachlich

wunderliche Notiz. Was soll dann die Bemerkung, daß er einen Besuch in dem nicht zum Negeb gehörigen Lachaj Ro'i gemacht hat?

Das auffällige (מִ)בּוֹא nach בא ist ja nun leicht als Dittographie von באר zu erklären (ו Rest eines ursprünglichen ר und Umstellung von א und ו). Aber auch das hilft nicht viel. Die Behauptung: „er kam von Lachaj Ro'i, er siedelte nämlich im Negeb", ist in sich widerspruchsvoll. Lachaj Ro'i lag nicht im Negeb (s. EDUARD MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 253 Anm. 4). Der Fehler steckt doch wohl in v. 62^a. Es kann hier keine Bemerkung aus J^2 oder E vorliegen. Nach denen siedelte Abraham wie Isaak in Be'erscheba'. Von dort ging der Knecht aus. Dahin kehrte er wieder zurück. v. 62^a kann aber so auch nicht aus J^1 stammen. Nach ihm zog der Knecht von Hebron aus, wo er Abraham und Isaak verließ. Gleich nach der Heirat finden wir Isaak im Negeb (26_1 ff.). Hier treibt ihn die Hungersnot zu Abimelech in Gerar, von dem er überrascht wird, wie er mit seiner „angeblichen" Schwester nach Art der Neuvermählten „kost". Etappenweise zieht er dann von Brunnen zu Brunnen, bis er in Be'erscheba' seinen dauernden Sitz findet (die genaue Parallele dazu bietet E im Leben und Zuge des Abraham K. 20 21_{22} ff. z. T.). Nun fehlt in J^1 aber der Beginn dieses Ziehens. Der steckt meines Erachtens in 24_{62}. Der Knecht kehrt mit Rebekka heim, natürlich nach Hebron. Dort aber findet er seine Herrschaft nicht mehr, denn Abraham war gestorben und Isaak verzogen. Es mag also zutreffen, daß v. 61 ursprünglich am Schluß stand וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה (GUNKEL). Dann fiel die Notiz, daß Abraham gestorben war, hier aus, da sie von der Redaktion (nach PC) erst 25_8 gebracht werden konnte. Die andere aber, daß Isaak verzog, steckt meines Erachtens in v. 62^a, wo in den Buchstaben באר לחי ראי noch der Rest des Richtigen erhalten ist. In dem א von באר und dem לחי kann man ein אלני, in dem Rest בר רא ein ממרא vermuten, während das י von ראי vor dem nachfolgenden וְ leicht als Dittographie zu verstehen ist. Es hieße dann: aber Isaak war מאלני ממרא (= Hebron nach J^1 13_{18} 18_1) verzogen und siedelte im Negeb. Möglich ist auch, daß das והוא erst nach der Zurechtmachung des Textes hineinkam. Es mag denn ursprünglich gelautet haben: אַבְרָהָם מֵת וְיִצְחָק בָּא מֵאֵלֹנֵי מַמְרֵא וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב׃.

Es ist nun aber auch zu verstehen, wie es zu der irrigen Korrektur der unleserlich gewordenen Zeile 24 62^a gekommen

ist. 25_{11}^{b} heißt es nämlich, וישב יצחק עם באר לחי ראי׃. Das kann natürlich nicht aus P stammen; nach ihm sitzen die Patriarchen in Hebron; auch nicht aus J ² und E, die kennen Abraham und Isaak in Be'erscheba'. Aber auch nicht aus J ¹, in dessen Isaakzug (Chebron—Negeb—Gerar—Be'erscheba') Lachaj Ro'i ganz und gar nicht hineinpaßt. So wenig nun diese Bemerkung sich mit der Isaakerzählung in J ¹, J ², E, P vereinigen läßt, so gut paßt sie in die Ismaelgeschichte. Mit anderen Worten: statt יצחק ist 25_{11}^{b} יִשְׁמָעֵאל zu lesen. Ismael und Lachaj Ro'i gehören zusammen (K. 16). In 25_{11}^{b} $_{18}$ liegen versprengte Reste der Ismaelgeschichte von K. 16 vor. K. 16 wird ursprünglich in J ² also geschlossen haben: (16_{15}) וַתֵּלֶד (הָגָר) בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל׃ (25_{11}b) וַיֵּשֶׁב עִם לַחַי רֹאִי׃ (25_{18}) וַיִּשְׁכֹּן מֵחֲוִילָה עַד שׁוּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם עַל פְּנֵי כָל־אֶחָיו נָפָל׃
16_{15} wurde aus Rücksicht auf die Rückkehr der Hagar zu Abraham, die ja im Hinblick auf die Darstellung von E (21) und P (17 25) anzunehmen war, in die jetzige Form gebracht. 25_{11}^{b} und $_{18}$ konnten, da P auch den Ismael bis zum Tode Abrahams (wie den Esau bis zum Tode Isaaks) bei dem Vater bleibend vorstellt, erst nach 25_{8-11}^{a} gebracht werden. Da in 25_{11}^{a} von der Segnung Isaaks durch Elohim die Rede war, so lag es nahe genug, das וישב in v. $_{11}^{b}$ auf Isaak zu beziehen und also in diesem Versteil von J ² das Subjekt falsch zu ergänzen. In der Tat führt das Folgende auf Ismael, denn v. 12 wird sein Stammbaum nach P, werden seine Wohnsitze nach J ² angegeben. Dazu ist v. 11 b der gegebene Eingang. Auch ist das auffallende וישב עִם für Ismael passender als für Isaak. Bei dem würde man als bei einem Kleinnomaden besser וַיֵּשֶׁב בְּלַחַי erwarten, während für die eigentlichen Beduinen, nach Weise der Ismaeliten, ein Sichaufhalten in der Gegend von (= עִם) Lachaj Ro'i, ein von dort Hin- und Herziehen bis nach Ägypten, der gegebene Ausdruck ist. (Siehe auch ED. MEYER, a. a. O. S. 253.) Mag man nun die Konjektur zu v. 62^{a} billigen oder nicht: auch so ist sicher, daß die Bemerkung „Isaak wohnte im נגב" weder von J ² noch E stammen kann. Nach beiden ist Isaak in Be'erscheba' geboren. Dort stirbt er auch. Denn Jakob, den er auf seinem letzten Lager segnete, geht von Be'erscheba' zu Laban (28_{10}). Da wäre eine solche Bemerkung: Isaak siedelte im Negeb mindestens überflüssig, ja in ihrer Unbestimmtheit unbegreiflich. Anders für J ¹. Er muß eine Verbindung zwischen Hebron (Sitz des Abraham) und Be'erscheba'

(Sitz des Isaak) herstellen. Das geschieht in der Weise, daß Isaak nach Abrahams Tode Hebron verläßt und südwärts ins Negeb-Gebiet zieht. Hier sucht und findet ihn der Knecht und führt ihm die Rebekka zu, die er in sein Zelt (l. אָהֳלוֹ) nimmt, also als Frau anerkennt und liebgewinnt, was ihm über den Tod des — denn doch eben erst gestorbenen — Abraham hinwegtröstet (l. אחרי אביו mit der größeren Zahl der Ausleger). Die Reise über Gerar, ʿEseq, Sitra, Reḥobot (K. 26) stellt dann die Verbindung mit Beʾerschebaʿ her. So bietet denn 24 $_{62}$ und die weiteren Teile am Schluß von K. 24, die sich zu ihm stellen, die Einleitung zu der unmittelbar anschließenden Geschichte in Gen 26.

Aus obigem erhellt, daß in K. 24 Teile von J[1] stecken müssen. Auf ihn führt auch אַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים, v. 1 vgl. 18 $_{11}$, das אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי v. 4, das ʿמבית אביך מארץ מולדתךʾ v. 7 vgl. 12 $_{1}$; עשה חסד v. 12 und 14 vgl. 19 $_{19}$. Ihm wird dann auch die Einleitung mit der Stammtafel der Nachoriden angehören (22 $_{20-24}$). Daß sie jahwistisch ist, unterliegt keinem Zweifel. Nun aber ist schon längst erkannt, daß die in ihr genannten Völker östlich oder nordöstlich von Palästina zu suchen sind. Damit ergibt sich, daß wir sie zu der Schicht in K. 24 zu stellen haben, die die Nachoriden dort annimmt, also meines Erachtens zu J[1].

Neben dieser Quelle spricht aber noch eine andere in K. 24. Sie kennt eine Stadt des Nachor in Aram Naharajim (v. 10) d. h. in der Gegend östlich vom mittleren Euphrat. Diese Stadt, deren Namen hier vielleicht ausgefallen ist (vgl. ED. MEYER a. a. O. S. 237 Anm. 2), ist doch wohl Charan[1]. Von dem Wohnen der Nachoriden in Charan hören wir auch 27 $_{43}$ 28 $_{10}$ 29 $_{4}$. Wir haben es in 29 $_{4}$ sicher mit J zu tun.

Jakob fragt die Hirten: woher seid ihr, meine Brüder? Sie antworten: aus Charan. Das ist ganz sachgemäß. Er erwartet und

[1] KRAELING, Aram und Israel, 1917, S. 24 nimmt Charan als Name eines größeren Distriktes, der von der Hauptstadt Charan benannt wurde. In diesem Distrikt lag Til-Nachiri, was KRAELING denn mit der Nachor-Stadt Gen 24 $_{10}$ gleichsetzt. Eine andere alte Tradition liege bei PC in seinem פדן ארם, dem Wohnsitz der Nachoriden, vor. Dies „aramäische Paddan“, so genannt zum Unterschied von einem anderen, östlicher gelegenen Paddan, sei in dem Tell-Feddan des Charandistriktes zu finden. — Es ist ja möglich, חרן 27 $_{43}$ 28 $_{10}$ 29 $_{4}$ von der Provinz zu verstehen, wahrscheinlich kommt es mir nicht vor. Die nach ihrem Heimatsort befragten Hirten (29 $_{4}$) werden nicht die Provinz, sondern die Stadt angegeben haben, in der sie hausten.

erhält eine bestimmte Ortsangabe. Charan hier aus dieser durchaus einheitlich geschlossenen Erzählung des Jahwisten herauszunehmen und E zuzuweisen, wie SMEND es tut (S. 72), ist durch nichts zu rechtfertigen, wie auch seine Versuche in v. 11 und 13 E zu erkennen, nicht überzeugen. Gehört aber diese Angabe v. 4 zu J, dann doch wohl auch 28 $_{10}$ und das חרנה 27 $_{43}$, wie ja auch PROCKSCH und GUNKEL dieser Meinung sind. Zu dieser Auffassung, daß J ^{2} die Heimat Abrahams in Charan annahm, paßt denn auch die Angabe 31 $_{21}{}^{b}$, daß Jakob bei seiner Flucht vor Laban הנהר (das ist doch wohl wie sonst immer der Euphrat) überschritten habe, die gleichfalls von GUNKEL und PROCKSCH, und ich meine mit Recht, J zugewiesen wird. Die Worte ויקם ויעבר את הנהר des Verses E zuzuweisen (SMEND), könnte man sich nur entschließen, wenn man eben der vorgefaßten Meinung ist, daß J ^{1} und J ^{2} die Nachoriden im Haurangebiet denken. Das ist aber bei J ^{2} auch aus folgendem Grund nicht anzunehmen. Nach J ^{2} ist Noaḫ Vater nicht nur der palästinischen Bevölkerungsgruppen, sondern der Gesamtmenschheit. Zwar ist der Strandungsort der Arche in J ^{2} dem PC zu Liebe gestrichen, aber es ist immerhin möglich, daß auch J ^{2} den Austritt Noaḫs aus der Arche gleich P in dem Hochgebirge Armeniens annahm. Dann hätte der zweite Vater der Menschheit in derselben Gegend gesessen wie der erste, der nach J ^{2} (Gen 2 $_{10-14}$) dort im Paradiese weilte und nach seiner Entlassung aus dem Gottesgarten zunächst noch weiter da zu denken ist. Wenn nun P die Semiten von hier südwärts bis Urkasdim, danach den Theraḫ, den Vater Abrahams, nach Charan wandern läßt, so mag er wenigstens in der letzten Angabe, wie vielleicht auch sonst gelegentlich, auf J ^{2} zurückgehen. Jedenfalls darf man wohl behaupten, daß es schon hiernach näher liegt, den Sitz der Terachiden nach J ^{2} in Charan als im Haurangebiete anzunehmen.

Aus alledem folgt aber dann, daß GUNKEL gegen PROCKSCH und SMEND recht haben wird, wenn er K. 24 auf J ^{1} und J ^{2} (oder nach ihm auf J ^{a} und J ^{b}) verteilt. Denn E, daran ist mit MEYER gegen SMEND entschieden festzuhalten, folgt in der Annahme des Wohnsitzes der Nachoriden J ^{1}. In sieben Tagen holt Laban den fliehenden Jakob in Gilead ein (31 $_{23}$). Daß das von Charan ebenso unmöglich, wie vom Haurangebiet möglich war, wußte ein Hebräer um 700 gewiß ganz gut. Nun könnte diese Angabe ja aus J ^{1} stammen (SMEND, J PROCKSCH). Auch 29 $_1$: „Jakob machte sich

auf und zog in das Land der B^e^ne Ḳedem" d. h. also in das Gebiet der syrisch-arabischen Wüste östlich von Palästina (Ed. Meyer a. a. O. 243 f.) ließe sich zu J [1] ziehen (Smend gegen Dillm., Procksch, Gunkel); aber die Verhandlung Labans mit Gilead bei E zerschlägt die Annahme, E habe gegen J [1] und J [2] (so Smend) Laban in Mesopotamien gesucht. Denn das ist trotz aller Schwierigkeiten der Quellenscheidung in $31_{44\,ff.}$ sicher, daß auch E bei dem Bericht von der Verhandlung zwischen Laban und Jakob im Gebiete von Gilead beteiligt ist. Ein solches Zusammenkommen daselbst ist aber nun für eine Quelle, die Laban als Mesopotamier annimmt, so gut wie ausgeschlossen. Sie bei E lediglich aus der Abhängigkeit von J [1] + J [2] zu erklären (Smend), geht doch kaum an. So stumpfsinnig war der Verfasser E gewiß nicht. Nun liegen aber Gen $31_{44\,ff.}$ zwei Quellen vor. Eine jahwistische. Es wird J [1] sein. Er dachte die Nachoriden im Haurangebiet. Dazu die elohistische, die also gleicher Meinung gewesen sein wird. Smend, dem Eichrodt (a. a. O. S. 89) beistimmt, sieht allerdings drei Quellen hier miteinander verwoben. Die eine (J [1]) redete nach ihm vom Steinhaufen, die zweite (J [2]) von der Masseba als Bundeszeichen, während E den Ort Miṣpa, wo sie sich trafen, also deutet, als habe Laban sie als Warte aufgefaßt, von der Gott darein sehe (יִצֶף), daß Jakob des Laban Töchter gut behandle. Aber die Fäden von J [1] und J [2] bei Smend sind so fein gesponnen, daß sie zerreißen. Dann aber kennt E Masseben als heilige Gottessteine (28_{18} 33_{20} [l. מצבה st. מזבח] $35_{14\,20}$) und Bundeszeugen (Ex 24_4, auch $_6$, wo st. מזבח zu l. מַצֵּבָה; vgl. Jos $4_{3\,8}$), während sie bei J [2] nie erscheinen. Darum müßte die Masseba-Rezension zu E, die Mispa-Erzählung zu J [2] gehören. Aber das paßt schlecht genug zu J [2]. Nach ihm flieht Jakob heimlich, überschreitet den Euphrat, wird dann von Laban eingeholt, der vergeblich nach ihm gestohlenem Hausgerät sucht. Danach kehrt Laban um. J [1] dagegen läßt Rahel Labans Hausgott stehlen. Laban jagt dem nach Gilead ziehenden Jakob nach und erreicht ihn daselbst, wo sie sich auf zwei Bergrücken gegenüber lagern. Er sucht nach dem Theraph und findet ihn nicht. Darauf ist er bereit, einen Bund mit Jakob zu schließen. Der Text von J [1] lautete nun etwa also:

[44] עתה לכה נכרתה ברית אני ואת והיה [1] עד ביני ובינך ׃ [46] ויאמר לאחיו לקטו

---

[1] Ich streiche mit Dillm. לְ vor עֵד: „es soll ein Zeuge zwischen uns sein". Als solchen schlägt er den גַּל vor.

אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל: 48 ויאמר לבן ליעקב הנה עד הגל הזה אשר יריתי ביני ובינך אם אני לא איעבר אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבר אלי את הגל הזה לרעה: [1] 53 אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו: 32 1b וילך לבן למקמו:

Demgegenüber nun der vermutliche Wortlaut aus E:

45 ויקח [2] [לבן] אבן וירימה מצבה: ויאמר 49 הנה המצבה אשר ארים [3] עדה הוא ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו: 50 אם תענה את בנתי ואם תקח נשים על בנתי: וישבע יעקב בפחד אביו יצחק ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם וגו ||

Wie man im einzelnen auch denken mag, ob man die Gilead-Rezension zu J, die Masseba-Rezension zu E zieht oder, so PROCKSCH, umgekehrt: es springen doch nur zwei Reihen heraus und beide müssen Laban als Israel benachbart gefaßt haben. Von J[1] war es oben behauptet, von E ist es angesichts 31 46 ff. gleichfalls anzunehmen. Das hat auch weiter keine Schwierigkeiten. Der Hinweis auf das stark überarbeitete Kapitel Jos 24 von E (v. 4 jenseits des Euphrat saßen eure Väter und dienten fremden Göttern) beweist nicht viel. Es könnte in den Worten Überarbeitung von E (E[2] so ED. MEYER a. a. O. 237) oder deuteronomistische Anschauung vorliegen. Eine

[1] Daß in v. 51 und 52 Wucherungen vorliegen, scheint klar. Ich nehme an, daß ursprünglich stand: הנה עד הגל הזה und וְהנה עדה המצבה und nehme das zweite, als aus E, heraus, dann ergibt sich der obige Text. Die Worte aus E gehören dann an den Anfang von v. 49. v. 47 ist wohl mit WELLH. als eingeschobene etymologische Erklärung von גלעד zu fassen. Vgl. das doppelte ויאמר v. 48 und in dem ursprünglichen unmittelbar folgenden v. 51, das ja so oft Einsätze verrät, vgl. Gen 16 9 ff.

[2] Daß Laban auch hier Subjekt war, ist leicht zu zeigen. Er verlangt von Jakob einen Schwur, nicht dieser von ihm. So errichtet er eine Masseba als Schwurzeugen. Es wäre doch widersinnig, daß Jakob hier eine Massebe errichtete (zu welchem Zweck denn? und daß Laban diese zum Zeugen eines Jakob auferlegten Schwures machte. Übrigens versteht man wohl, wie Spätere sich daran stießen, daß eine altheilige Massebe von Laban stammen sollte. Israels Masseben mußten doch von Israels Vorvätern stammen! So wurde dann nicht לבן, sondern יעקב als Explicitum zu ויקח ergänzt.

[3] Das הנה המצבה ist nach v. 51 verschlagen. Das יצף יהוה mag aus einem unleserlichem עדה היא erschlossen sein und hat dann zur Änderung des מצבה (so noch Sam) in מצפה geführt. אֶרֶם statt des unpassenden אמר. צפה בין ist auch eine auffallende Ausdrucksweise. v. 50b von אין bis zum Schluß ist nur eine Variante zu יצף bis zum Schluß. WELLHAUSEN hat hier wesentlich das Richtige. Nicht Jahwe oder Elohim ist als Zeuge des von Jakob zu leistenden eidlichen Versprechens gemeint, sondern der גל oder die Masseba. Das mag Anstoß erregt und zu dieser Korrektur geführt haben. Gott ist nicht sowohl Zeuge, als Rächer des Eidbruches.

Urgeschichte haben wir von E nicht, und es ist gut möglich, daß er Abraham aus dem benachbarten Wüstengebiet einwandern ließ. Daraus ergibt sich dann aber, daß in Gen 24 neben J¹ nicht E, sondern J² zu Wort kommt, der die Nachoriden in Charan, der Stadt Nachors jenseits des Euphrat, in Aram Naharajim dachte (24 ₁₀).

In der Geschichte von der Geburt des Esau und Jakob findet SMEND neben J² und E auch den Faden von J¹ und er wird recht haben. Denn die Geburtsgeschichte ist sachlich und sprachlich der von Thamars Zwillingen so nahe stehend, daß da nur derselbe Verfasser in Frage kommen kann (25 $_{21-26}$ vgl. 38 $_{27-30}$). K. 38 aber ist weder in J² noch E unterzubringen (s. u.), wird demnach, da es durchaus jahwistisch ist, aus J¹ stammen. Ob nun aber über 25 $_{26a}$ hinaus etwas dieser Quelle angehört, ist fraglich. Denn v. $_{27ff.}$ bereiten doch schon K. 27 vor, und von dem Betrug Jakobs und von seiner Flucht vor Esau scheint J¹ nichts gehabt zu haben. Er berichtete augenscheinlich ebensowenig über Esau wie über Ismael[1]. Aus welchem Grunde Jakob zu Laban ging, hören wir von ihm nicht — kaum aus Angst vor dem Zorn Esaus. Denn dann wäre doch auch wohl von einer Versöhnung mit ihm berichtet. Die gibt aber J¹ nicht. Nicht Esau, sondern ein göttliches Wesen tritt Jakob bei dem Eintritt in das Land Kanaan feindlich entgegen[2]. Da nun diese Erzählung (32 $_{25\,ff.}$) eine andere etymologische Erklärung von Pᵉnuel bietet, wie die auch aus J stammenden Verse (33 $_{1-16}$), so müssen in diesen beiden Abschnitten die beiden Jahwisten am Wort sein. Denn daß im Jakobkampf auch ein Jahwist — vielleicht er allein (? SMEND) — redet, ist zweifellos. 33 $_{1-16}$ erzählt aber von der Versöhnung mit Esau, das paßt zu J², so bleibt der Bericht vom Gotteskampf, wenigstens in seinen jahwistischen Teilen, für J¹ übrig. — Hier endet nach J¹ wohl die Geschichte Jakobs, so daß Jakob nach ihm an Pᵉnuel haftet wie Abraham an Hebron, Isaak an Be'erscheba'. Jedenfalls in der Geschichte Josephs und seiner Brüder, die deutlich nur aus zwei Quellen zusammengearbeitet ist (J² und E), findet man

---

[1] Ob die Liste der edomitischen Könige 36 $_{31-39}$ von J¹ stammt (SMEND), ist mindestens zweifelhaft.

[2] Die klägliche Angst Jakobs vor Esau würde sich wunderbar ausnehmen in einem Werke, das den gewaltigen Jakob sogar mit einem göttlichen Wesen siegreich ringen läßt. Auch aus dem Grunde bin ich geneigt, SMEND beizustimmen, der in dem Ringkampf des Jakob nur eine Quelle (J¹) findet. Denn auch in E ist Jakobs Furcht vor Esau groß.

nichts von J[1]. Auch wird J[1] kaum von der Übersiedelung Jakobs selbst nach Ägypten gesprochen haben. Die lag für einen in Penuel wohnenden Mann ja auch nicht gerade nahe. Vielmehr ist Jakob wohl hier nach J[1] gestorben. Daraus, daß Gen 50 $_{11}$ „Abel Miṣrajim, jenseit des Jordan" als Gegend des Jakobgrabes (etwa bei Penuel und Machanajim? GUNKEL) angegeben wird, läßt sich erschließen, daß eine Tradition in Israel dort den Erzvater sterben und begraben sein ließ. Hier hätte er denn vor seinem Tode seinen versammelten Söhnen seinen letzten Willen („Sprüche Jakobs 49) kundgetan. Diese Sprüche Jakobs können nicht dem Werke von J[2] oder E angehört haben. Die bieten einen anderen Segen für Joseph (= Manasse und Ephraim K. 48) und schlossen an diesen Segen ursprünglich unmittelbar den Bericht von Jakobs Tod an (47 $_{29-31}$ 49 $_{33}$ z. T., ähnlich gewiß E). So bleibt Gen 49 $_{1-27}$ für J[1] übrig, der hier gewiß mehr als Sammler denn als Verfasser zu nehmen ist. J[2] und E haben dafür mit richtigem Gefühl nur den Segen Josephs. Der schließt passend die Geschichte Jakobs und Josephs in Ägypten ab. Der Segen über Josephs Söhne ist der Lohn Jakobs für Josephs Guttaten. Aber Gen 49 $_{1-27}$ im Munde des in Ägypten sterbenden Patriachen? Man braucht die Frage nur zu stellen, um zu empfinden: es geht nicht. Vielmehr: am Tor des heiligen Landes, wo er stirbt (d. h. in Penuel), gibt der Patriach den versammelten Söhnen Aufschluß über ihre Zukunft in dem ihnen zufallenden Gebiet. Er stirbt, und sie gehen nun ihre eigenen Wege. So trennt sich Juda „von seinen Brüdern", es heißt nicht: und „von seinem Vater". Der lebt danach nicht mehr. Also ist K. 38 nach 49 $_{27}$ in J[1] zu stellen. — Aus welchem Grunde die Israeliten nach ihres Vaters Tode Ägypten aufsuchten, erfahren wir aus J[1] nicht.

Dieser Auffassung von dem Siedeln Jakobs zu Penuel würde es widersprechen, wenn SMEND recht hätte mit der Behauptung, daß in der Dinageschichte auch J[1] zu Wort käme. Dann nämlich träfen wir Jakob auch nach J[1] bei Sichem. SMEND meint, die eine Rezension, die nur von der Ermordung des Sichem durch Levi und Simeon, nicht aller Bewohner der Stadt durch alle Söhne Jakobs berichtet, gehöre dieser Quelle an. Daß dieser Teil (Kap. 34 $_{1-3}$ [zumeist] $_{5\ 7\ 11\ 12\ 13}$ [teilweise] $_{14}$ [teilweise] $_{19\ 25}$ [teilweise] $_{27-29}$ [teilweise]) aus J stammt, ist „allgemein zugestanden" (SMEND), nicht so allgemein wird man zugestehen, daß hier J[1] redet. SMENDs Gründe

sind hier durchaus subjektiv. Der Schreiber von v. $_{30\ 31}$ soll gewußt haben, welchen unglücklichen Ausgang die Sache schließlich für Simeon und Levi hatte — man kann auch im Gegenteil mit GUNKEL (S. 371) annehmen, daß die Sache ohne die befürchtete Folge blieb. Und wenn Jakob mit den weit schlimmeren Gegnern (Esau und Laban) fertig wurde, so konnte doch diese Geschichte seiner Söhne, die ihm schließlich keinen Schaden brachte, gut daneben stehen und nicht im Widerspruch zu der Verheißung, ihm solle das Land gehören (28_{13-15}), empfunden werden (gegen SMEND).

Endlich aber liegt in dem Tadel der Söhne hier und in ihrer Verfluchung in 49_{5-7} eine solche Verschiedenheit der Stimmung vor, daß da kaum an einen Verfasser zu denken ist, mag man auch noch so betonen, daß $49_{1\,ff.}$ Sprüche sind, die J^1 vorfand und übernahm. Dort fürchtet Jakob die bösen Folgen der Tat und tadelt seine Söhne darum, hier regt er sich über ihr hinterlistiges und grausames Handeln auf. Dort keine weiteren Nachteile für Jakob und seine Söhne, hier die Auflösung der Stämme, von denen Israel sich lossagt! Endlich aber kommt noch dies hinzu: Von einem Weiterziehen Jakobs verlautet in J hier nichts[1], während er nach E über Betel südwärts wandert und schließlich in Be'erscheba' dauernd siedelt (46_5). Er wird also nach J bei Sichem verblieben sein. Und dort lokalisiert ihn in der Tat die Josephgeschichte von J^2 ($37_{12\,f.\ 17}$). Erst auf die Nachricht von dem Leben Josephs in Ägypten und auf dessen Einladung hin verläßt er Sichem, um über Be'erscheba', wo er Station macht (46_1), nach Ägypten zu ziehen Die Bemerkung „aus dem Tal von Hebron“ (37_{14}) hat R nach P in J eingesetzt. So wenig also Gen 34 in seinen jahwistischen Teilen zu J^1, so gut paßt es zu J^2.

Schließlich noch Ruben! Er hat sich, so heißt es, bei Migdal-Eder an der Kebse seines Vaters, der Bilha, vergangen ($35_{21\ 22^a}$). Das soll eine Vorbereitung von J^1 auf die Verfluchung Rubens Gen $49_{2\,ff.}$ sein (SMEND S. 98). Da nun v. $_{21\,f.}$ die Spuren von J trägt, befänden wir uns hier nach J in der Gegend zwischen Betel und Hebron, genauer bei Jerusalem, das Micha 4_8 ja auch „Herdenturm“ genannt wird. Damit fiele die Behauptung, daß Jakob nach J^1 in P^e^nuel verblieb, hin. Denn an J^1 soll nach SMEND hier zu

[1] Zu 35_{21}f. (J) s. unten.

denken sein[1]. Auf den führe auch die Sprache (ויט אהלה vgl. 12_{8} 26_{25} בארץ ההוא 26_{12}, das bloße וישמע ישראל vgl. Num 12_{2} und שכב את $19_{33\,f.}$ 26_{10}). Aber selbst wenn v. 22^{a} nicht eine auf R gehende Notiz (DILLM.), nicht eine 49_{4} vorbereitende Glosse oder Überarbeitung (WELLH.) ist, so ergibt sich doch nicht aus ihm, was SMEND annimmt. Denn innerhalb des Zusammenhanges, der von dem Ziehen Jakobs von Ort zu Ort handelt, nimmt sich die Bemerkung: „es geschah, als Jakob in jenem Land wohnte, da beschlief Ruben die Bilha, seines Vaters Kebsweib" merkwürdig genug aus. Man hat den Eindruck, als ob die Notiz aus einem anderen Zusammenhang herausgerissen und hierher verpflanzt sei. Und selbst wenn v. 21^{b} zu ihr gehört, ist aus dem מגדל עדר v. 21 nichts zu schließen, Mich 4_{8} wo Jerusalem in einer späten exilischen Stelle „Herdenturm" genannt wird, weil auf dem Zionberg ein Herdenturm errichtet sei, wie man ihn zum Schutz der Herden in der Steppe aufbaut (vgl. II Chr 26_{10}), Jerusalem also einer wüsten Landschaft gleiche, beweist nichts. Man kann den מגדל עדר ebenso gut irgendwo im ostjordanischen Gebiet suchen (ED. MEYER a. a. O. S. 276), etwa in der Nähe von P^e^nuel. Auffallend ist, daß Bilha hier פלגש des Jakob genannt wird, die ein Nebenweib und Besitz des Mannes ist, während die Mägde (שפחה J^{2}, אמה E) als Besitz ihrer Herrinnen erscheinen, die sie zur Aufziehung ihrer Kinder nötig haben. Sollte in J^{2} und E schon eine gewisse „Entlastung" beabsichtigt sein, die den geschlechtlichen Verkehr der Patriarchen mit anderen Frauen dadurch mildern wollen, daß sie das Einverständnis damit, ja die Anregung dazu bei den eigentlichen Frauen selbst finden, die ihre Mägde ihren Eheherren zuführten (Gen 16_{30})? Der Gedanke, daß die Einehe das Ideale, liegt bei J^{2} doch schon Gen $2_{23\,ff.}$ vor. In $30_{1\,ff.}$ kommen doch der Hauptsache nach J^{2} und E zu Wort. Nur in der Geschichte mit den Alraunen, die Ruben fand und der Rahel gab, hören wir wohl J^{1}. Die von J^{2} und E abweichende Art von J^{1}, der sich an so massiven Dingen des Volksaberglaubens nicht stieß, tritt in ihr deutlich genug hervor. Außerdem aber muß er — das ist als notwendige Folge der Erzählung über die Alraunen von WELLHAUSEN schon erkannt worden (Compos. des Hexat. 1885 S. 36 f.) — berichtet haben, daß „Rahel infolge der ihr abgetretenen

[1] In den Zusammenhang von J^{2} paßt v. 21 f. noch weniger. Gen 34 ist Jakob in Sichem. Das Gleiche gilt von K. 37. Da kann natürlich nicht dazwischen gestanden haben: und Jakob zog (von Ephrata) weiter südwärts u. s. f.

Alraunen fruchtbar ward" und „Lea infolge des erkauften Concubitus ein Kind bekam, welches sie nach dem v. 16 angegebenen Anlaß („ich habe meinen Mann gedungen") Isaschar nannte". Nun aber wird der Name auch bei J² daraus erklärt, daß Gott ihr den Lohn (שׂכר) eines eigenen Sohnes gab, weil sie Jakob ihre Magd überließ (v. 18 a β, שׁפחה bei J!). Ähnlich wohl E, wenn der nicht einfach darin eine Belohnung ihres Gebets zu Gott erblickte (v. 18 a vgl. v. 22b). Weiter setzt die Alraunengeschichte voraus, daß Isaschar und Joseph zu gleicher Zeit geboren sind, während im jetzigen Zusammenhang noch die Geburt Sebuluns von der Lea dazwischen liegt. Im Segen Jakobs steht Sebulun vor Isaschar, ist dieser also der letzte eigene Sohn der Lea. Und das ist am Ende auch die Meinung des Verfassers der Alraunenerzählung. Nach J² dagegen, wie nach E, ist Sebulun der sechste Sohn der Lea (v. 20b). Auch in der Reihenfolge der Söhne von den Mägden (J¹ Kebsen?) hat der Segen Jakobs, der sie doch dem Alter nach vorführt, eine andere Folge (Dan, Gad, Ascher, Naphthali), während 30 1–13 die Reihe Dan, Naphthali, Gad, Ascher gibt. Und das scheint doch die Meinung von J und E zu bieten. Danach aber würde in K. 49 die Ansicht von J¹, in 30 1ff. die von J² (neben E) vorliegen.

Haben wir also in der Alraunengeschichte ein Stück aus J¹, so ist schon möglich, daß auch die Rubenerzählung desselben Kapitels ein versprengtes Stück von J¹ bietet. Er gäbe dann in 35 22a eine historische Erklärung der Rubenworte in dem von ihm übernommenen Segen Jakobs. Stößt man sich aber an dem Wort פלגשׁ für die בלהה in J¹, so müßte man in v. 22a die Mitteilung eines Redaktors sehen, der vielleicht auf Grund von J (so DILLMANN) den Vers schrieb. Es ist ja aber auch möglich, daß J¹ wie auch sonst in K. 30 so auch darin von J² und E abweicht, daß er nicht von Mägden, sondern Kebsen (פלשׁגים) des Jakob redete. — Wie man sich nun auch entscheiden mag — die Rubengeschichte kann gegen den dauernden Aufenthalt und den Tod des Jakob in oder bei Penuel nicht ins Feld geführt werden.

Ich bin mir natürlich des Hypothetischen in obigen Ausführungen wohl bewußt. Immerhin zeigen sie, daß in der Pentateuchkritik trotz der letzten trefflichen Arbeiten noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist.

[Abgeschlossen den 10. Januar 1920.]

Eine verkannte Zauberhandlung

(Dtn 21 $_{1-9}$).

Von Professor Dr. **H. J. Elhorst**, Amsterdam.

Der Abschnitt bestimmt, wie man in Israel zu handeln hat, wenn der Täter eines auf freiem Felde verübten Mordes nicht aufzutreiben ist. In diesem Falle sollen die Ältesten der dem Erschlagenen zunächst gelegenen Stadt eine junge Kuh nehmen, mit der noch nicht gearbeitet ist und die[1] noch nicht am Joche gezogen hat. Sie sollen dieselbe an einen נחל איתן hinabführen, wo weder geackert noch gesät wird, und dort der jungen Kuh das Genick brechen. Darauf[2] sollen die Ältesten über der getöteten Kuh ihre Hände waschen und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen[3] und unsere Augen haben (das Verbrechen) nicht gesehen. Gewähre Sühnung, o Jahwe, deinem Volke Israel, das du erlöst hast . . .

Was ist die Bedeutung der hier beschriebenen Zeremonie?

Bei der Beantwortung dieser Frage pflegen die Ausleger zu unterscheiden zwischen einem alten Brauch, den die deuteronomischen Gesetzgeber vorfanden, und der deuteronomischen Bearbeitung — resp. Umdeutung — dieses Brauches. So glaubt STEUERNAGEL[4], daß mit der Tötung der Kuh ursprünglich ein Opfer gemeint ist. Später aber sei die Zeremonie ihres Opfercharakters entkleidet und sei ihre Bedeutung vermutlich die geworden, daß man durch das Töten der Kuh ausdrücken wollte, man sei bereit, den Mörder zu töten, wenn man ihn kennte, so daß an der Kuh stellvertretend die Strafe vollzogen wurde.

Leider sagt STEUERNAGEL nicht, für wen das Opfer ursprünglich bestimmt war. Aus seinem Stillschweigen muß man aber wohl

---

[1] L. ־ואשר.

[2] v. 5 (Und die Priester, die Söhne Levis, sollen hinzutreten, denn sie hat Jahwe, dein Gott, erwählt, daß sie ihm dienen und im Namen Jahwes segnen, und nach ihrer Aussage wird bei jeder Streitsache und bei jeder Verletzung entschieden) ist offenbar eine spätere — und dazu recht wunderliche — Einschaltung: die Priester tun nichts und segnen nichts und entscheiden nichts.

[3] L. שפכו.

[4] Handkomm. z. AT, Dtn S. 77 78.

folgern, daß er an Jahwe denkt, weil die uns vorliegende Zeremonie es nur mit Jahwe zu tun hat. Ist das tatsächlich STEUERNAGELS Meinung, so möchte ich fragen, ob die Art der Tötung der jungen Kuh sich mit einem Jahweopfer in Einklang bringen läßt. Ihr wird „das Genick gebrochen". Der Ausdruck mag dunkel sein[1] und die Einzelheiten der Tötung nicht durchblicken lassen, man braucht doch nur an Ex 13 $_{13}$ 34 $_{20}$ Jes 66 $_{3}$ zu denken, um den Gedanken an ein Jahweopfer mit Entschiedenheit abzuweisen. Der Zeremonie von Dtn 21 $_{1-9}$ kann ursprünglich kein Jahweopfer zugrunde gelegen haben, es sei denn, daß man den Gebrauch des Verbums עָרַף der späteren Bearbeitung zuerteilt.

Eine andere Erklärung des alten Brauches geben BERTHOLET[2] und MARTI[3]. Auch nach diesen Gelehrten ist mit der Tötung der Kuh ursprünglich ein Opfer gemeint. Dies gehe besonders daraus hervor, daß die junge Kuh, selbst noch zu keiner Arbeit verwendet, an einem Orte getötet werden soll, der ebenfalls von aller profanen Benützung frei geblieben ist und dazu noch am Wasser liegt. Das alles weise auf eine Kultstätte und auf ein Opfer[4]. Dann aber folgern BERTHOLET und MARTI aus der Tatsache, daß die dem Ermordeten zunächst gelegene Stadt das „Opfer" zu besorgen hat, daß nur ihr Gefahr droht, und daraus schließen sie, daß die ursprüngliche Zeremonie es mit einem lokal beschränkten Wesen zu tun hatte, das dann natürlich nicht Jahwe gewesen sein kann, sondern zweifellos der Geist des Ermordeten war.

Obgleich ich den Scharfsinn dieser Erklärung zu würdigen weiß, so befriedigt sie mich nicht. Sie ist eben zu scharfsinnig, denn wenn das „Opfer" dem Geist des Erschlagenen galt, so versteht man nicht, weshalb es am B a c h e — auf den BERTHOLET und MARTI zum Beweise, daß wir es ursprünglich mit einem O p f e r zu tun haben, großes Gewicht legen — dargebracht wurde. Man versteht es um so weniger, weil ja der Totengeist „lokal beschränkt" war und der

[1] Es ist sogar fraglich, ob mit dem Brechen des Genicks eine Tötung gemeint ist, bei der Blut fließt, wenn auch nach fast allen Exegeten unserer Perikope der Bach das Blut der Kuh mit sich fortschwemmt.

[2] Kurzer Handkomm. z. AT, Dtn S. 64 u. 65 u. Die Rel. in Gesch. u. Geg. V Sp. 1653.

[3] Die Heil. Schr. des ATs S. 275 276.

[4] So auch STEUERNAGEL a. a. O. S. 77 78.

נחל איתן[1] sich wohl nicht immer in der Nähe des Tatortes des Mordes befand.

Diese Schwierigkeit versucht MERZ[2] in seiner Schrift über die Blutrache bei den Israeliten zu heben durch die Annahme, daß die Kuh ursprünglich nicht am Bache, sondern am Tatorte des Mordes getötet wurde. Nach ihm haben die deuteronomischen Gesetzgeber die Zeremonie vom Tatorte des Mordes an den Bach verlegt, damit der „animistische“ Ursprung des Brauches verwischt werde. Denn auch nach ihm „bestand der Sinn des alten Brauches, den die deuteronomischen Gesetzgeber in anderem Sinne neu bearbeiteten, darin, daß dem Geist des Erschlagenen in Ermangelung des Blutes des Mörders das Blut einer Kuh hingegossen wurde“[3]. Nur meint MERZ, daß die Zeremonie eine „pia fraus“ war.

Ich halte diese Gedanken nicht für glücklich. Die Behauptung, daß die Zeremonie eine „pia fraus“ war, scheitert vollends an der Bestimmung über die Beschaffenheit der jungen Kuh. Bei einer „pia fraus“ käme es nur auf die Tötung eines Ersatztieres und die Vergießung des Blutes an. Der Totengeist soll ja in den Wahn gebracht werden, daß man den Mörder hingerichtet hat. Wozu muß in diesem Falle das Tier weder gearbeitet noch am Joche gezogen haben?

Auch die Vermutung, daß die deuteronomischen Gesetzgeber den Ort der Handlung verlegt haben, halte ich für verfehlt. Die Zeremonie am Bache macht nicht gerade einen jungen Eindruck. Reinigungszeremonien am Wasser sind in der ganzen Welt — und die semitische bildet wahrlich keine Ausnahme — von den ältesten Zeiten bekannt. Das könnte nun zur Not die deuteronomischen Gesetzgeber veranlaßt haben, eine Zeremonie, die ursprünglich am

---

[1] Auch wenn mit einem נחל איתן nicht ein „immerfließender“ Bach gemeint ist, so ist doch nicht jeder Bach ein נחל איתן.

[2] S. 54 55.

[3] Das ist genau dasselbe, was BERTHOLET und MARTI mit dem „Opfer an den Totengeist“ meinen. Weshalb das nach MERZ kein „Opfer“, sondern eine „stellvertretende Blutrache“ (S. 54) ist, verstehe ich nicht. MERZ besieht hier — Dtn 21_1 sq. — die „Blutrache“ bloß von ihrer „animistischen“ Seite. Dann aber ist der Ausdruck „Opfer“ völlig berechtigt. Hingegen ist der Ausdruck „stellvertretende Blutrache“ völlig verfehlt, wenn die Zeremonie, wie MERZ sagt, eine „pia fraus“ ist, wobei der Totengeist in den Wahn gebracht werden soll, daß der Mörder hingerichtet ist. Man soll dann nicht von einer stellvertretenden Blutrache, sondern von einer Scheinblutrache reden.

Tatorte des Mordes spielte, an den Bach zu verlegen, aber das ist doch nur gut denkbar, wenn die Zeremonie bereits den Charakter einer Reinigungszeremonie hatte, so daß der „animistische“ Ursprung des Brauches schon verwischt war [1]. Mit anderen Worten muß dann z. B. das Waschen der Hände wohl schon zur Zeremonie gehört haben. Das ist nun zwar möglich, aber es liegt doch am nächsten, das Waschen der Hände vom Anfang an in Zusammenhang zu bringen mit dem Bach. Nimmt man aber an, daß erst die deuteronomischen Gesetzgeber die Zeremonie zu einer Reinigungszeremonie umgebildet haben und daß ihr damals ihr „animistischer“ Ursprung noch an der Stirn geschrieben stand, so mutet man den deuteronomischen Gesetzgebern zu viel zu. Einen Brauch, der ihnen so schweren Anstoß bereitete, daß sie ihn nicht nur verlegen, sondern auch gänzlich umdeuten mußten und der erst brauchbar war, nachdem er mit völlig neuen Zeremonien bereichert war, hätten sie gewiß beseitigt [2].

Wir müssen also dafür halten, daß schon die deuteronomischen Gesetzgeber (denn darüber, daß die Zeremonie von Dtn 21 $_{1-9}$ keine freie Erfindung dieser Gesetzgeber ist, kann kein Zweifel bestehen) einen Brauch vorfanden, der wesentlich mit der uns vorliegenden Zeremonie übereinstimmte und zu dem namentlich das Töten einer Kuh von einer bestimmten Beschaffenheit an einem נחל איתן und das Waschen der Hände gehörte. Wird damit die Vermutung, daß der Zeremonie von Dtn 21 $_{1-9}$ ein Brauch zugrunde liegt, in dem die Tötung der Kuh die Bedeutung eines Opfers an den Geist des Ermordeten hatte, hinfällig, so ist auch die Meinung, daß der von den deuteronomischen Gesetzgebern vorgefundene Brauch es mit einem Jahweopfer zu tun hatte, wegen des Verbums ערף falsch, denn die Annahme, daß das Verbum ערף der späteren Bearbeitung des ursprünglichen Brauches angehört — was meines Wissens noch niemand behauptet hat — wäre erst dann begründet, wenn unsere Zeremonie nur auf diese Weise begreiflich würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Die Zeremonie ist nach Anbringung einer sehr leichten Korrektur, die sich fast selbst anmeldet, völlig verständlich.

---

[1] Und wozu war dann die Verlegung noch nötig?

[2] Auch gegen Merz, Bertholet und Marti trifft natürlich meine Bemerkung zu, daß es fraglich ist, ob ערף eine Tötung mit Blutausschüttung bezeichnet.

Fragen wir also nochmals: was bedeutet die uns vorliegende Zeremonie?

Ich brauche kaum zu sagen, daß sie von einer Stellvertretung, wobei das Tier die Strafe bekommt, die dem Mörder gebührt und wodurch der Mörder seiner Strafe enthoben wird, nichts weiß. Sie bezweckt keine Sühnung für den Mörder, sondern lediglich für diejenigen Volksgenossen — und besonders für diejenigen Bürger der Stadt — die, obschon sie den Mord nicht verübt haben, dennoch mit Blutschuld behaftet sind. Wir befinden uns mit unserer Zeremonie also in dem Gedankenkreise eines geordneten Staates und einer damit in Einklang stehenden Religion. Mord ist keine Sache mehr, an der nur das Geschlecht des Erschlagenen und das Geschlecht des Mörders interessiert sind, sondern ein Verbrechen, das in einem geordneten Staate nicht geduldet wird und dessen Bestrafung in Israel Jahwe von dem ganzen Volke verlangt. Sorgt es dafür nicht, so macht es sich mitschuldig. Darum ergeht in unserer Perikope das Gebot, den Mord zu sühnen, auch an das ganze Volk: Deine Ältesten oder Richter — selbstverständlich die Ältesten oder Richter der in der Nähe des Tatortes liegenden Städte — sollen hinausgehen, um festzustellen, auf wessen Gebiet der Mord verübt ist. Das Volk weist also durch gesetzlich vorgeschriebene Organe die zur Sühnung Berufenen an. Daß diese Sühnung der dem Ermordeten zunächst liegenden Stadt zufällt, hat seine Analogien in anderen geordneten Staaten. So heißt es im Ḫammurapi-Codex (§ 23), nachdem (§ 22) die Todesstrafe über einen Räuber befohlen ist: „Wenn der Räuber nicht eingefangen wird, so sollen die Stadt und der Vorsteher, in deren Gebiet der Raub verübt wurde, dem Beraubten ersetzen, was er verloren hat." Und § 24: „Wenn das Leben des Beraubten verlustig ging, so sollen die Stadt und der Vorsteher seinen Erben eine Mine Silbers zahlen." Die Stadt und ihre Behörde haben zu sorgen für die Sicherheit auf ihrem Gebiet. Das ist besonders verständlich in einem Lande, wo, wie in Israel, die Stadt auch unter der königlichen Macht ein bedeutendes Maß von Eigenverwaltung besaß. Hinzu kommt, daß diese Verantwortlichkeit der dem Erschlagenen zunächst liegenden Stadt dem alten Blutrecht völlig entspricht. Nach dem alten Blutrecht ist die ganze Sippe des Mörders mitverantwortlich für das von seinem Mitgliede begangene Verbrechen. Ist der Mörder nicht bekannt, so betrachtet man die dem Ermordeten zu-

nächst zeltende Gemeinschaft — das wird dann bei Seßhaftigkeit: die dem Ermordeten zunächst gelegene Ortschaft — als die Gemeinschaft, wozu der Mörder gehört[1]. In dem Begriffe der Verantwortlichkeit der dem Tatorte des Verbrechens zunächst wohnenden Gemeinschaft begegnen sich also die Anschauungen von zwei Kulturen. Etwas Auffallendes hat die Bestimmung, daß die Ältesten der dem Ermordeten zunächst gelegenen Stadt für die Sühnung des Verbrechens zu sorgen haben, mithin nicht. Sie haben nach älteren und neueren Rechtsbegriffen Blutschuld und sind mit Blut befleckt.

Man hat den zuletzt genannten Ausdruck ursprünglich sehr reell zu verstehen, wie noch aus unserer Perikope erhellt, wenn die Ältesten ihre Hände waschen. Man nimmt gewöhnlich an, daß sie das jetzt tun zum Beweise dafür, daß sie keine Schuld haben. Das ist mit Sicherheit weder zu bejahen noch zu verneinen. Aber jedenfalls hatte die Zeremonie für die Vorgänger der deuteronomischen Gesetzgeber diese abgeblaßte Bedeutung nicht. In der von den deuteronomischen Gesetzgebern beibehaltenen Formel heißt es noch mit voller Deutlichkeit: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen.“ Was ist „dieses“ Blut? Das Blut des Ermordeten? Ja und Nein! Nein — denn der Ermordete liegt nicht am Bache. Ja — insoweit als das Blut des Ermordeten auf geheimnisvolle Weise anwesend ist. Die Hände der Ältesten sind damit befleckt. Und wenn die Ältesten die Hände über der Kuh waschen, so lassen sie unter Anflehung von Jahwes Vergebung „dieses“ Blut abtriefen auf die Kuh und belasten sie diese mit ihrer Schuld.

Man soll nicht vergessen, daß solche Handlungen, die später rein symbolische Bedeutung haben, ursprünglich vielfach Handlungen sind, die unter Begleitung der richtigen Segen-, Gebets- oder Fluchformeln reinigende, exorzistische, kurz: magische Kraft haben.

In diesem Falle haben wir es ursprünglich zu tun mit einer Reinigung, die wirklich etwas abwäscht und auf das Tier wälzt —

[1] Auch wenn es richtig wäre — was es nach meiner Meinung nicht ist — daß die Sühnung des verübten Mordes von der dem Tatorte des Verbrechens zunächst gelegenen Stadt vollzogen wurde, weil diese vor allen anderen Städten die Rache des Totengeistes zu befürchten hat, so würde der Grund der Befürchtung nicht darin gelegen sein, daß der Totengeist ein „lokal beschränktes“ Wesen ist, sondern hierin, daß die ihm zunächst wohnende Gemeinschaft auch von ihm als die Gemeinschaft betrachtet wird, wozu der Mörder gehört.

mit einer Reinigungszeremonie also, die uns sofort die mannigfachen Reinigungszeremonien mit Wasser bei Babyloniern und anderen Völkern in Erinnerung bringt und uns weiter die berühmte Zwiebel der Babylonier, den fortfliegenden Vogel der arabischen Witwe und des israelitischen Aussätzigen und den Sündenbock des jüdischen Versöhnungstages ins Gedächtnis ruft.

Liefern die vv. 7 8 uns den Kommentar zu der Zeremonie von v. 6, weniger glücklich sind wir bei dem ersten Anblick mit der in den vv. 1–4 beschriebenen Zeremonie von der Tötung der jungen Kuh. Die Bedeutung davon ist im jetzigen Text verwischt, so daß man sie einigermaßen erraten muß. Nun kamen wir bei der Besprechung der Zeremonie des Händewaschens über der getöteten Kuh zu dem Ergebnis, daß die Ältesten ihre Blutschuld abwälzen auf das Tier. Das würde noch verständlicher sein, wenn die Tötung der Kuh auch eine Handlung wäre, die man meinetwegen eine „symbolische" nennen darf, wenn man wiederum nicht vergißt, was „symbolische" Handlungen ursprünglich zu sein pflegen. Man hat vermutet, daß an der Kuh stellvertretend die Strafe vollzogen wurde, die dem Mörder gebührte. Damit war man ohne Zweifel auf richtiger Fährte, konnte es wenigstens sein, aber, wie aus den zugefügten Erklärungen erhellt, hat keiner der Exegeten den wahren Sachverhalt richtig verstanden. Wie ich schon sagte, bezweckt die Zeremonie nicht, den Mörder seiner Strafe zu entheben. Aber auch verkennt man meines Erachtens die Bedeutung der Zeremonie, wenn man mit STEUERNAGEL[1] sagt, daß man durch das Töten der Kuh ausdrücken wollte, man sei bereit, den Mörder zu töten, wenn man ihn kennte. Nach meiner Meinung tut man mehr. Man übergibt mit der Tötung der Kuh und der dazu gehörenden Fluchformel den Mörder an Jahwe, damit dieser ihn strafen möge, weil die Gemeinschaft dazu nicht imstande ist. Wir haben es auch hier also mit einer Zauberhandlung zu tun, wodurch auf magischem Wege die Reinigung erzwungen wird, welche Jahwe im Falle von Blutschuld verlangt. Diese Reinigung besteht, seitdem die Blutrache sich gemildert hat, in der Bestrafung des Mörders. Dtn 19 11–13 verwehrt dem Mörder den Schutz der Freistadt und verpflichtet die Ältesten der Stadt des Mörders, ihn von der Freistadt wegzuholen,

[1] a. a. O. S. 77 78.

18. 9. 1921.

wenn er sich dorthin geflüchtet hat, und an den Bluträcher auszuliefern. Nur so wird die Stadt ihrer Blutschuld frei. Dasselbe ist wohl Ex 21 14 gemeint, wo dem Mörder der Schutz des Jahwe-Altars verweigert wird. Jahwe verlangt von der Stadt, zu der der Mörder wirklich oder angeblich gehört, die Bestrafung des Mörders. Und auch die Tötung der Kuh wird nichts anderes sein als die „symbolische“ Exekution des Mörders. D. h.: auch diese Tötung muß ursprünglich magische Bedeutung gehabt haben.

Die Kuh dient Zauberzwecken. Dann versteht man auch, weshalb das Tier nicht zu profaner Arbeit verwendet sein darf. STEU-RNAGEL[1] sagt, daß die Anforderungen an die Beschaffenheit der Kuh dieselben sind wie die bei einem Opfertiere, aber das ist nicht richtig. In Israel werden diese Anforderungen an Opfertiere nicht gestellt. STEUERNAGELs Verweisung nach Dtn 15 19 ist ohne Wert, weil da die Rede ist von der Erstgeburt, mit der natürlich nicht gearbeitet werden darf — nicht weil sie zum Opfer bestimmt ist, sondern weil sie von der Geburt an „geheiligt“ oder „tabu“ ist. Die Kühe von I Sam 6 7, auf die noch kein Joch gekommen ist holt STEUERNAGEL mit Recht nicht herbei, denn, obgleich sie schließlich geopfert werden, so sind sie doch nicht gewählt, damit sie zum Opfer tauglich sein sollten. Die einzige Stelle im AT, wo noch von einer Kuh die Rede ist, auf welche noch nie ein Joch gekommen ist, ist Num 19 2, aber hier handelt es sich um die Bereitung eines zauberkräftigen Reinigungsmittels. Es scheint also, daß für bestimmte Zauberhandlungen nur Tiere geeignet waren, die man noch nicht zu profaner Arbeit verwendet hatte.

So drängt vieles dazu, an eine Zauberhandlung zu denken, wie sie im Altertum vielfach vorkam, wobei man unter Anwendung des richtigen Zauberspruchs meinte einem den Schaden bereiten zu können, den man seinem Bilde, einem Gegenstand, der von ihm herrührte, oder einem „Symbole“, das ihn vertrat, zufügte.

Das alles würde man schon längst eingesehen haben, wenn nicht ein gedankenloser Abschreiber die Fluchformel, welche ursprünglich die Zauberhandlung begleitete, verdorben hätte. In vielen Fällen enden die deuteronomischen Vorschriften mit der Formel: „Und du (Israel) sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegtilgen.“ Das war

[1] a. a. O. S. 77 78.

aber in der Perikope 21 $_{1-9}$ nicht möglich, weil das Volk es nicht in seiner Macht hatte, die Blutschuld zu tilgen, die nur durch die Bestrafung des Mörders getilgt werden konnte. Dazu hatte, weil der Mörder nicht bekannt war, nur die Gottheit die Macht. Der Gesetzgeber ist auch nicht auf den törichten Gedanken verfallen, hier die gewöhnliche Formel anzuwenden. Und es wundert mich, daß man das nicht längst gesehen hat und daß man v. 9 ohne Anstand immer wieder übersetzt: „So sollst (oder: wirst) du das unschuldig vergossene Blut aus deiner Mitte hinwegtilgen, wenn du tust, was vor Jahwe recht ist.“

Der 9. Vers ist, wie das ואתה, das sich nur auf Jahwe beziehen kann, weil nur dieser in der Perikope angeredet wird, beweist, die Fortsetzung der Bitte von v. 7 8. Und wir haben völlig, was wir erwarten können, wenn wir für das törichte מקרבך das ursprüngliche מקרבם lesen und בעיניך statt בעיני. Die Übersetzung von v. 7–9 wird dann:

Und (die Ältesten) sollen anheben und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben (das Verbrechen) nicht gesehen. Gewähre Sühnung, o Jahwe, deinem Volke Israel, das du erlöst hast, und lege keine Blutschuld in die Mitte deines Volkes Israel. Gesühnt werde ihrethalben das Blut. Ja, du selbst wirst das unschuldig vergossene Blut aus ihrer Mitte hinwegtilgen, denn du wirst tun, was recht ist in deinen Augen, o Jahwe!

Was mit diesem feierlichen, ganz im Tone des Gebets gehaltenen Schluß gemeint ist, darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Das „du selbst wirst hinwegtilgen“ und das „du wirst tun, was recht ist in deinen Augen“ reden für sich.

Natürlich kann man nun weiter bohren und fragen, ob die Zeremonie ursprünglich etwas mit Jahwe zu tun hat. Ich will darüber nur eine kurze Bemerkung machen. Nach meiner Meinung weist die ganze Zeremonie — נחל איתן, die Kuh, auf die noch kein Joch gekommen ist, die Unterscheidung von Land, wo geackert, und Land, wo nicht geackert wird — auf ein Kulturland, so daß wir es hier wohl mit einem Brauch zu tun haben, den Israel von den Kanaanäern übernahm. Dann hat auch hier Jahwe andere Gottheiten verdrängt.

Welche Gottheiten das waren? Ich denke — wenn ich nach dem letzten Ursprung der Zeremonie frage — gerne an die „Chthonioi", die überall ursprünglich die Mächte sind, welche nur von solcher Blutschuld, als hier gemeint ist, reinigen können. Darauf weist vielleicht der נחל איתן, wenn man damit einen Bach meinte, der mit der Unterwelt in Beziehung stand, vielleicht auch der Ort, wo weder geackert noch gesät wird, wenn damit ein steriler Ort beabsichtigt ist, vielleicht auch die Beschaffenheit der Kuh, weil auch an die Kuh von Num 19 $_2$ dieselbe Anforderung gestellt wird, und endlich das angebliche „Opfer", das als „Ganzopfer" ursprünglich im ganzen Altertum als „Opfer" an die „Chthonioi" bekannt ist und μετὰ στυγνότητος gebracht wurde, weil es in Wirklichkeit kein Opfer war, sondern zur Abwehr der grausigen Mächte diente. Diese Mächte werden ursprünglich nicht mit Opfer gesühnt. Sie verlangen Rache. Und wo dieses Verlangen nach Rache nicht von Menschen gestillt werden kann durch den Tod des Übeltäters, da bleibt nur die Magie, die ja auch gerade mit der Unterwelt ihre besten Beziehungen hat und ihr auf magischem Wege den Übeltäter überliefert.

Indessen: es ist nicht meine Absicht, die Geschichte der Zeremonie weiter zu untersuchen. Man denke über die kurze Bemerkung, die ich zuletzt machte, wie man will. Daß aber der Zeremonie von Dtn 21 $_{1-9}$ eine Zauberhandlung zugrunde liegt, die auch die deuteronomische Einkleidung noch durchblicken läßt, hoffe ich gezeigt zu haben.

[Abgeschlossen den 25. April 1921.]

Kain.

Von Professor Dr. O. Gruppe in Charlottenburg.

Die Gebräuche und die Einrichtungen, zu deren Erklärung und Begründung die Kain- und die Sintflutsage bestimmt sind, können, wie mir scheint, noch etwas genauer bestimmt werden, und zugleich läßt sich die bedenkliche Lücke zwischen der Kain- und der Romulussage vollständiger ausfüllen, als dies ZAW 38, 65 ff. geschehen ist.

Es ist wohl allgemein anerkannt, daß gegen Ende des 2. Jahrtausends auf der Balkanhalbinsel eine hochkultivierte Bevölkerung wohnte, die mit ungebildeten, aber unvergleichlich bildungsfähigen

indogermanischen Zuwanderern zum Volke der Griechen zusammenwuchs. Die Rasse der älteren Ansiedler ist noch nicht sicher festgestellt; von ihrer Sprache oder ihren Sprachen haben sich namentlich in den Fluß-, Berg- und mythischen Namen, in den griechischen Bezeichnungen der südeuropäischen wilden und zahmen Pflanzen und Tiere, in den Benennungen der öffentlichen und religiösen Einrichtungen, überhaupt in 'Kulturwörtern' zahlreiche, aber auch sonst nicht wenige Reste erhalten; ihre Gebräuche und Einrichtungen, besonders die religiösen und die durch den Kultus geheiligten politischen haben lange fortbestanden. Noch im 5. Jh. waren an einzelnen Kultstätten vorgriechische Formeln üblich. Ganz untergegangen ist die Sprache wahrscheinlich erst in hellenistischer Zeit; die Sitten und Institutionen können aus späteren griechischen etwa mit derselben Sicherheit erschlossen werden wie heidnisch kanaanäische aus alttestamentlichen.

Wie es der gebirgigen Natur des Landes mit seinen vielen abgeschlossenen Tälern entspricht, waren die Institutionen und Gebräuche in den vorgriechischen Gemeinden ebenso mannigfaltig wie später in den griechischen; es ist auch strittig, ob die Bevölkerung überall demselben Stamm angehörte. Aber in ihrer Kultur finden sich durchgehende Züge. Viele der am weitesten verbreiteten Einrichtungen und Gewohnheiten lassen sich in derselben Zeit auch für Vorderasien nachweisen. Wie heute und wahrscheinlich in der Regel war die Kulturwelt damals ein einheitliches Ganzes, in dem es freilich viele engere Einheiten gab. Solche Sondergebiete, die übrigens für die einzelnen Kulturzweige verschieden abgegrenzt sind und sich vielfach überschneiden, decken sich nicht immer, aber oft und auch in der Kultur des 2. Jahrtausends mit der geographischen Lage, d. h. im allgemeinen stehen die Gebiete in um so engerer Kulturgemeinschaft, je näher sie einander liegen und je leichter sie ihre Kultur austauschen können: ein Beweis, daß die Gemeinsamkeit hauptsächlich aus Übertragung zu erklären ist.

Entfernte Beziehungen hat die vorgriechische Kultur auch zu Eran und Indien; vedische Vorstellungen, die mit griechischen übereinstimmen und früher als urindogermanisch galten, haben bei der wahrscheinlich nicht indogermanischen Urbevölkerung der Balkanhalbinsel bestanden: sie sind vermutlich von semitischen Kulturgebieten aus sowohl nach Osten wie nach Westen verbreitet worden.

Denn viel näher als der arischen steht die vorgriechische Kultur den verschiedenen semitischen; und zwar berührt sie sich — auch hier wieder in Übereinstimmung mit der geographischen Lage — enger mit der phoinikisch-kanaanäischen als mit der assyrisch-babylonischen. Was vor dem 7. Jh. den Griechen mit den Babyloniern gemeinsam war, geht größtenteils in diese Zeit zurück. Schwerlich die einzige, aber eine wichtige Straße, auf der die Kultur sich verbreitete, führte über Kleinasien, von dessen Bevölkerungsschichten eine nach Ausweis der Ortsnamen auch sprachlich den vorgriechischen Bewohnern der Balkanhalbinsel nahestand. Phoinikische Händler, auf die früher solche Übereinstimmungen zurückgeführt wurden, haben, wie jetzt fast allseitig anerkannt wird, nur wenig zur Kulturverbreitung beigetragen, und die griechischen Niederlassungen auf semitischem Gebiet haben erst später größeren Einfluß auf die Verpflanzung von Vorstellungen, Gebräuchen und Einrichtungen genommen. Was der Kainsage mit Überlieferungen der klassischen Völker gemeinsam ist, stammt aus jener ältesten, vorgriechischen Schicht.

Diese Überlieferungen sind herausgesponnen aus Staatseinrichtungen, Rechtsgebräuchen und Satzungen, die sich wahrscheinlich von Kleinasien aus im 2. Jahrtausend nach der Balkanhalbinsel verbreitet hatten. Wie bemerkt, handelt es sich nicht um vollständige Gleichheit; vielmehr waren die gleichen Einrichtungen und Rechtsanschauungen in den einzelnen Gebieten verschieden ausgestaltet worden.

Von den Satzungen, die gewöhnlich auf eine Gottheit zurückgeführt wurden, sind einige uralte in griechischer Übersetzung erhalten. Es handelt sich hauptsächlich um humane Bestimmungen, die das Leben und den Lebensunterhalt der Gemeindeangehörigen sicherten. So war z. B. die Tötung des Ackerstiers, durch die der Geschädigte in der Wirtschaft behindert worden wäre, verboten. Wer diese Satzungen verletzte, war aus der religiösen und politischen Gemeinschaft ausgestoßen und damit rechtlos; die Satzungen schlossen mit einer Verfluchung aller derer, die sie verletzen würden; doch wurde bei der Abmessung der Strafe bereits unterschieden. Wer ein Gemeindemitglied absichtlich und ohne einen als gerecht anerkannten Grund getötet hatte, büßte natürlich mit dem Tode; andere Tötungen, die auf einer noch älteren Stufe des Rechtsempfindens

durch Blutrache gesühnt worden waren, wurden zwar nach unserem Empfinden sehr schwer, aber doch gelinder bestraft. Die Gemeinde entzog den, der unabsichtlich, in Ausübung einer religiösen Pflicht, in der Notwehr oder aus einem anderen für gerecht befundenen Grunde einen Gemeindegenossen getötet hatte, zwar nicht geradezu der altgeheiligten Blutrache, vielmehr war der Schuldige vogelfrei, er wurde, wie es in der bilderreichen Sprache wohl der Verfluchungsformel heißt, zu den wilden Tieren gewiesen, die ihn speisen sollten (APOLLOD. biblioth. I. 84), er wurde ein 'Wolf', und wer ihn tötete, war grundsätzlich straffrei. Allein tatsächlich war die Blutrache sehr eingeschränkt. Wahrscheinlich war dem Totschläger eine Frist gewährt, innerhalb deren er im Ausland bei einem Mächtigen als dessen Vasall Schutz finden konnte: wenigstens ist dies im griechischen Epos die gewöhnliche Folge eines Totschlags. Aber auch wer keinen derartigen Gönner hatte, war nicht ganz verlassen. Wie für die Aussätzigen oder die mit anderen gemeingefährlichen Krankheiten Behafteten, die 'Hunde', so hatten die Gemeinden auch für die 'Wölfe', die ebenfalls als ein Miasma verbreitend betrachtet wurden, in der Einsamkeit des Waldes oder auf öder Berghöhe Asyle errichtet, die niemand sonst betreten durfte, in denen sie also gegen Blutrache geschützt waren. Wer in das 'Wolfsheim' in Arkadien eindrang, 'verlor', wie es in der bildlichen Sprache wahrscheinlich ebenfalls einer Verfluchungsformel heißt, 'seinen Schatten', d. h. er wurde aus dem Dasein gestrichen, als wenn er nie gelebt hätte; er wurde also noch schlimmer gestraft als der Mörder. Das erklärt sich daraus, daß der 'Wolf' in den Schutz der großen Göttin Lato, der 'Schirmerin', aufgenommen war, die draußen im Walde herrschte und die selbst einst als Wölfin umhergeirrt sein sollte. Schon an der Gerichtsstätte (Apella) selbst hatte der ins Elend hinaus Gestoßene sich in den Schutz des dort waltenden Gottes (Apellon, im Epos Apollon) gestellt, der auch Lykeios, 'Wölfischer', hieß und selbst, nachdem er die Kyklopen erschlagen, Dienst bei einem fremden Herrn getan hatte. Wer den Schutzbefohlenen des Gottes angriff, verletzte diesen selbst.

Als ein solcher 'Wolf' wird Kain beim Jahwisten behandelt. Wie das vorgriechische Recht den, der unvorsätzlich oder gerechterweise ein Gemeindemitglied getötet, zwar ausstößt, aber doch gegen Blutrache schützt, so macht Jahwe, dessen Ausspruch natürlich eine

spätere Strafordnung vorwegnimmt, Kain zwar landflüchtig, bestimmt aber zugleich siebenfältige Rache für den, der ihn tötet. Die Strenge der letzteren Strafe zeigt, welche Schwierigkeiten es machte, die Blutrache auszurotten. Die Gleichheit des Vorgehens bei den Kanaanäern und den Vorgriechen zeigt, daß in den Ländern des Mittelmeergebietes das Strafrecht gleichzeitig dieselbe Entwickelung durchgemacht hat und zu ähnlichen Prozeß- und Strafbestimmungen gelangt ist, die sich von dort aus weiter verbreitet haben. Der Name und Begriff des 'Wolfes', des unvorsätzlichen oder gerechten Totschlägers findet sich bei vielen Völkern.

Freilich hat Kain beim Jahwisten den Bruder vorsätzlich erschlagen: so muß wenigstens unbefangene Auffassung Gen 4 5 ff deuten. Aber dann muß die Geschichte schon beim Jahwisten umgebogen sein, wahrscheinlich sogar in einer noch älteren Quelle, da sich bei jenem kein Grund für die Änderung ersehen läßt. Die Geschichte will bei ihm dartun, daß Jahwe ein Tieropfer lieber habe als eine Fruchtspende, aber gewiß ist Kain nicht deshalb Mörder geworden. Der wirkliche Grund, der aber jetzt nicht mehr hervortritt, war eher, daß Kain als Ahn eines Stammes oder als Gründer eines Stadtstaates galt, der nicht Jahwe verehrte wie die umwohnenden Hirtenstämme, und daher von diesen als abscheulicher Frevler betrachtet wurde. In der heidnischen Legende hatte Kain zwar wahrscheinlich auch seinen Bruder getötet, aber als Opfer.

Menschenopfer sind in mehreren Gründungssagen bezeugt oder zu erschließen. Man betrachtet sie meist als Bauopfer. Aus der Legende zur Erklärung eines solchen soll nach einer öfters geäußerten Ansicht auch die Sage von Remus' Tod herausgesponnen sein. Indessen braucht sich die häufige Verwendung des Brudermordmotivs in den Gründungssagen nicht so zu erklären; das älteste Strafrecht und die sich in ihm aussprechende Vorstellungsweise lassen auch einen anderen Ursprung dieses Sagentypus zu, und dieser muß wahrscheinlich sowohl für die Kain- wie für die Romulussage angenommen werden.

Die Bestrafung des Schuldigen lag nämlich zwar im allgemeinen den Fürsten ob, doch hatte in vielen Fällen die Gemeindeversammlung ein Mitbestimmungsrecht, und zwar sowohl über den Täter, wenn dieser sich an den Gemeindealtar geflüchtet und damit an die Gemeindeversammlung appelliert hatte, als auch über die Fürsten,

wenn ein Schuldiger nicht bestraft war, und selbst, wenn aus dem Eintritt von Mißwachs oder Seuchen gefolgert wurde, daß eine Bluttat ungeahndet geblieben sei. Zur Sühne mußte dann der Fürst ein Mitglied seines Hauses, meist seinen Sohn oder Bruder, opfern und dann obendrein wegen dieses religiösen Totschlags selbst als Wolf in die Fremde ziehen. In der heidnischen Legende hatte der Ackerbauer Kain seinen Bruder wahrscheinlich als Notopfer bei anhaltender Dürre geschlachtet, wie Athamas seinen Sohn Phrixos, als die Saat nicht aufging; und wie Athamas nach der sicher herstellbaren ursprünglichen Sagenfassung für diese rituelle Tötung ins Elend geschickt wird, aber zur Ruhe kommt, als er von 'Wölfen' bewirtet wird, so ist auch Kain von Jahwe in der heidnischen Legende wahrscheinlich für vogelfrei erklärt, aber doch gegen Blutrache geschützt worden.

Kain gründet eine Stadt, die er Henoch nennt; nach ihrem Namen nennt die Überlieferung seinen Sohn. Da die Strafe der Unstetigkeit, die Jahwe über Kain verhängt, nicht befristet und ihre Aufhebung nicht berichtet ist, scheint der Jahwist sich dabei beruhigt zu haben, daß Kain in der von ihm gegründeten Stadt nicht selbst gewohnt zu haben brauche. Aber das ist nur ein Versuch, stillschweigend die Unstimmigkeit zu beseitigen, die dadurch entstanden war, daß Kain seinen Bruder gemordet haben sollte. Ursprünglich war die Verfluchung wohl befristet gewesen wie die Verbannung, die im ältesten Griechenland dem Totschläger auferlegt wurde, wenn er nicht den Tod verdient hatte. Im griechischen Epos bleiben zwar mehrere Helden dauernd bei dem Fürsten, der sie aufgenommen hat, als sie ihr Vaterland wegen Totschlags meiden mußten; Flucht wegen Totschlags ist sogar im griechischen Heldenlied ein beliebtes Mittel, um die Umsiedelung eines Helden zu erklären und so zwei widersprechende Überlieferungen über seine Heimat auszugleichen. In der Tat wird die Rückkehr oft unterblieben sein, weil ein ethisches Verhältnis zwischen Schirmherr und Schützling bestanden oder sich herausgebildet hatte, und weil dem 'Wolf' immer die Gefahr drohte, in der Heimat trotz des öffentlichen Schutzes einer verspäteten Blutrache anheimzufallen. Aber rechtlich war die Ausstoßung des Totschlägers befristet, und zwar ursprünglich wahrscheinlich auf 100, seit der Einführung des achtjährigen Schaltzyklus — also etwa seit dem 8. Jh. — auf 99 synodische

Monate, nach noch milderer Praxis sogar auf die Zeit bis zum Beginn einer neuen Schaltperiode. Eine Begrenzung der Strafzeit scheint nach der vorbiblischen Kainsage auch für Kanaan angenommen werden zu müssen.

Kain gründet die Stadt Henoch, Athamas besiedelt die χώρα Ἀθαμαντία (APOLLOD. I. 84). Die Übereinstimmung ist nicht zufällig; der Zug von der Stadtgründung findet sich auch in anderen Sagen von der Austreibung des Totschlägers. Er erklärt sich aus Einrichtungen und Rechtsbräuchen, für die er mythisches Prototyp ist.

Der heilige Acker, auf dem nach der dritten Pflügung zur Zeit der Aussaat, also bei Beginn eines neuen Wirtschaftsjahres, die Gemeinden oder ihre Ältesten zusammentraten, um die Gemeindesatzungen zu hören, galt als der religiöse und, da viele bürgerliche Akte religiös geschützt waren, auch als der politische Mittelpunkt, als 'Nabel', wie es in der bildlichen Rechtssprache heißt, der Gemeinde. Die Tagung war der Erinnerung an die Stiftung der Gemeinden, Bruderschaften, Stämme, oder wie man sie sonst nennen mag, geweiht und galt als Stiftungsfest. Daher sind zahlreiche Gründungsgeschichten aus Legenden erwachsen, welche die Einrichtungen und Gebräuche dieses Tages erklärten. So wird verständlich, daß verhältnismäßig viele Stadt- und Gaugemeinden von Ausgestoßenen gegründet sein wollten. Es konnten zwar bei zunehmender Dichtigkeit der Bevölkerung auch die in der Einöde gelegenen 'Wolfsheime' besiedelt werden, die 'Wölfe' konnten sich dauernd zu einer neuen Gemeinde zusammenschließen; es ist z. B. nicht unmöglich, daß Rom und die Städte Mi-latos, deren Name in vorgriechischer Sprache wahrscheinlich 'Zufluchtsstätte' bedeutete, wirklich aus Asylen erwuchsen. Aber i. g. war die Erinnerung an einen derartigen Ursprung schwerlich sehr dauerhaft; die Gemeinden müssen eher Abneigung empfunden haben, sich auf einen Ausgestoßenen zurückzuführen. Wenn sie dies trotzdem verhältnismäßig häufig taten, erklärt sich das am ersten daraus, daß an der Versammlungsstätte der göttliche oder menschliche Stifter der Gemeinde verehrt wurde, der selbst als 'Wolf' einen Totschlag gebüßt haben sollte.

Ein Teil der zu diesem Typus gehörigen Gründungssagen stimmt noch in zwei weiteren Einzelheiten überein, die zwar begreiflich, aber doch so eigenartig sind, daß sie schon in der ältesten

Überlieferung gestanden zu haben und mit dem Rechtsbrauch selbst übernommen zu sein scheinen: in mehreren örtlichen Fassungen der Legende wird der Gemeindegründer dem in der großen Flut Geretteten gleichgestellt und gilt als zu den Göttern entrückt. Die Kain- und die Romulussage haben davon nur einzelne Spuren erhalten, die nicht beobachtet werden konnten, solange diese Sagen gesondert betrachtet wurden. Nicht Kain, aber sein Sohn Henoch, der Eponym der von jenem gegründeten Stadt, wird entrückt, und da Henoch dem Geretteten der assyrischen Sintflutsage zu entsprechen scheint, hat wahrscheinlich auch die Ortssage von Henoch den Stadtgründer aus der großen Flut gerettet werden und in das Gottesland eingehen lassen. Bei Romulus ist die Entrückung und die Vergötterung erhalten, der Zusammenhang mit der Flutsage durch die Einführung des Aussetzungsmotivs — das aber auch sonst mit der Flutsage verquickt, also wahrscheinlich nicht erst in der Romulussage an diese Stelle getreten ist — gelöst oder wenigstens verdeckt worden. Daß die Zwillinge bei einer Überschwemmung am Palatin landen, statt dort gleich ausgesetzt zu werden, scheint eine letzte Spur des Zusammenhanges auch der römischen Gründungssage oder ihrer noch nicht vollständig aufgeklärten griechischen Vorbilder mit der Flutsage.

Sowohl der Zug der Rettung aus der großen Flut wie der der Vergötterung konnten sich freilich leicht an einen mythischen Stadt- oder Kultgründer heften. Die Gemeinden suchten ihre Ursprünge begreiflicherweise möglichst hinaufzurücken, und da war denn, wo von der großen Flut erzählt wurde, die Zeit unmittelbar nach ihr der früheste zulässige Termin; in der Tat ist wahrscheinlich die Verknüpfung der Gründungs- und der Flutsage durch diese Erwägung begünstigt worden. Außerdem konnte der Tag der Gemeindezusammenkunft, deren Schutzgott auch später als allgemeiner Sühngott galt, die also wahrscheinlich nicht bloß zur Ausstoßung der Blutschuldigen, sondern zu einer gründlichen Reinigung der Gemeinde benutzt wurde, als Erinnerung an die Sintflut, die große Reinigung der Erde, die Ausrottung alles Frevels betrachtet werden. Aber in Griechenland war die Flutsage nicht so allgemein verbreitet, daß die Verbindung der Gründungssage mit ihr gegeben war oder sich spontan vollziehen mußte. Sie konnte daher zum Teil nachträglich wieder gelöst werden; an anderen Stätten scheint

erst die Gründungssage die Überlieferung von Geretteten aus der Flut hervorgerufen oder wach erhalten zu haben. Demnach geht die Verbindung beider Legendenzüge wahrscheinlich in eine sehr alte Zeit zurück und ist mit der Rechtsinstitution selbst verbreitet worden.

Auch die Entrückung des Gerechten, der dem allgemeinen Untergang entgeht und nach der großen Überschwemmung die erste Stadt baut, lag nahe; noch im späteren Griechenland genießt der Stadtgründer besondere Ehren; er wird mehr oder weniger vergöttert. Dies war um so leichter möglich, als ursprünglich wie die Satzungen der Gemeinde so auch deren Stiftung ursprünglich meist einem Gott zugeschrieben war, demselben, der über der Tagung waltete. Bisweilen war überdies mit dem großen Gemeindefest eine Kommunion verbunden, die den Teilnehmern die Erlösung aus der Unterwelt verhieß; auch aus diesem Grunde war es fast gegeben, daß der Begründer des Festes selbst ins Land der Seligen zu den Göttern gelangt war. Aber wenn die Sage demnach den Stadtgründer oder Kultstifter auch später noch vergöttern konnte, so spricht doch die Übereinstimmung in dem nicht gerade häufigen Zug der Entrückung dafür, daß auch diese Sagen nicht ganz unabhängig aus dem Ritus geschöpft sind, vielmehr auf eine sehr alte Legende zurückgehen, in welcher der Stifter der Gemeinde und ihres Gottesdienstes zugleich der aus der großen Flut Gerettete und der erste Erlöste war. Natürlich aber brauchen diese Züge nicht in allen aus der Urlegende abgeleiteten örtlichen Sagen vereinigt gewesen zu sein.

Immerhin ergibt sich, daß am Schluß des 2. Jahrtausends an nicht wenigen Stellen der Balkanhalbinsel und der syrisch-palästinischen Küste, wahrscheinlich auch in Kleinasien zum Teil dieselben öffentlichen Einrichtungen bestanden und durch ähnliche Legenden begründet wurden. Wie in allen Kulturgebieten lassen sich schon in diesem uralten wieder einzelne Kreise unterscheiden, die weniger durch nationale Zusammenhänge als durch die geographische Lage umschrieben werden. Obwohl sich einzelne Reste von dem dieser Kultur Eigentümlichen auch bei solchen Völkern finden, die wie die Germanen diesem Kulturzentrum nicht nachweislich nahegetreten sind, ist die Gemeinsamkeit nicht daraus zu erklären, daß auf gleicher Entwickelungsstufe die Völker vermöge gleicher Veranlagung gleiche

Vorstellungsreihen hervorbringen und gleiche Staatseinrichtungen sich geben mußten; bei der Art der Übereinstimmungen kommt die Ähnlichkeit der Anlage selbst als unterstützendes Moment nur wenig in Betracht. Es muß vielmehr ein geschichtlicher Zusammenhang angenommen und die Möglichkeit eines solchen, wo sie noch nicht nachweisbar ist, gesucht werden. Sie wird sich schließlich auch finden lassen, und deswegen ist die Vergleichung fruchtbar. Die Aufdeckung irgendwelcher Übereinstimmungen, wie sie sich auf allen Kulturgebieten in großer Zahl finden, erweckt zwar die Hoffnung auf künftige Vermehrung unserer Kenntnis; aber erst wenn geschichtliche Beziehungen zwischen dem Gleichartigen nachgewiesen oder wahrscheinlich gemacht werden können, gewinnen solche Übereinstimmungen wissenschaftlichen Wert.

[Abgeschlossen den 25. Dezember 1920.]

Genesis 2—4.

Von Prof. Dr. **Nikolaus Rhodokanakis** in Graz.

Man hat an der Hand sumerischer Berichte[1] bereits erkannt, daß eine ältere hebräische Fassung in der Erzählung vom Sündenfall Eva als Weib Adams nicht kannte. Vielmehr weiß selbst noch die überlieferte Form dieser Erzählung (so wie P in der Schöpfungsgeschichte) nur von Mann und Männin, männlich und weiblich ($2_{22 ff.}$ 1_{27}). Der Name Eva taucht im Text erst nach dem Sündenfall (3_{20}) an einer sehr unpassenden Stelle auf[2]. Am Sündenfall des ersten Menschen sind also ursprünglich bloß drei Personen beteiligt: Jahwe, der Luft- und Himmelsgott, Eva, die „Schlange"[3], also die Erd- und Muttergöttin, in Schlangengestalt, und Adam. Der Gegensatz Jahwes zur Schlange tritt im überlieferten Texte erst im weiteren Verlaufe der Handlung hervor; zunächst wirkt der Götter-

---

[1] Vgl. LANDERSDORFER, Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte S. 92 (Alttestam. Abh. VII 5, Münster i. W. 1917), nach LANGDON, dessen Arbeiten, insbesondere PSBA 36 (1914), mir derzeit unzugänglich sind.

[2] J. WELLHAUSEN, Die Komposition des Hexateuchs S. 9 f.

[3] NÖLDEKE, WELLHAUSEN, LIDZBARSKI; vgl. auch LANDERSDORFER, a. a. O. 92.

neid, auch als treibendes Motiv für das Folgende[1]. Jahwe verbietet dem Menschen den Baum der Erkenntnis; dieser aber eignet *der Schlange*: „Und die Schlange war *klüger* als alle Tiere des Feldes“ (3_1) — in diesen Worten schimmert noch der Zusammenhang mit dem Baume durch[2]. Die Schlangengöttin stellt sich auf Adams Seite und gewinnt ihn auch: indem er die Frucht *ihres* Baumes genießt, bekennt er sich zu ihr. Wir haben da eine Art magisches Sakrament vor uns, wie es griechischen Kultbräuchen zugrunde liegt[3].

Damit wird der Gegensatz Jahwes zur Schlange wirksam. Als Gegenzug folgt sein Fluch. Soweit er die Schlange trifft, lautet er in seinem für uns wichtigsten Teile 3_{15}: „und Feindschaft will ich stiften zwischen dir und *dem Manne* (l. ובין האיש), zwischen deinem und *seinem* Samen (l. זרעו); er[4] wird dir nach dem Kopfe trachten und *du* ihm nach der Ferse schnellen“[5]. *Ursprünglich folgte hier noch, was jetzt beim Weibsfluche steht* (3_{16}): „*Nach ihm* (l. אליו) wird *dein* (böses) *Trachten*[6] gehn, *er* wird aber Macht haben *über dich*.“

Damit ist die Handlung um ein Stück weiter geführt: die Feindschaft beider Götter erbt sich auf Adam und seine Nachkommenschaft fort[7]. Da nun der Mensch (trotz 2_5 Ende) erst durch den Fluch (3_{17}) zum Ackerbauer wird, müssen wir ihm an dieser Stelle eine andere Rolle zuteilen, die uns auch die neue Gruppierung (Jahwe *und* Adam gegen die Schlange) erklärt und noch der mythischen Schicht der Erzählung angehört. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich an die altorientalische Vorstellung vom Stellvertreter Gottes auf Erden denke; wir finden sie in P ($1_{26\,ff}$) angedeutet[8]. Es ist begreiflich, daß Jahwe ihm den Sieg über die

[1] Auf dieses Motiv, das in der Erzählung von der Sintflut und vom Turmbau wiederkehrt, hat mich A. EHRENZWEIG aufmerksam gemacht; vgl. weiter unten.

[2] Zum Lebensbaum (J_1 nach SMEND, Erzählungen des Hexateuchs S. 18 ff.), vgl. LANDERSDORFER, S. 53 93 nach LANGDON.

[3] Vgl. GERCKE-NORDEN, Einleitung in die Altertumswissenschaft II 211.

[4] הוא bleibt; bezieht sich aber auf den Menschen: איש.

[5] Hier ist die Schlangengestalt der Göttin vorgestellt. In 3_{14} ist מכל־הבהמה ומכל חית השדה spätere Umbiegung. — Zur Übersetzung vgl. שאף und LXX.

[6] Zu תשוקה siehe weiter unten.

[7] Über die Schlange als gott- und menschenfeindliches Wesen vgl. LANDERSDORFER, a. a. O. S. 93.

[8] Zur sumerischen Überlieferung vgl. LANDERSDORFER, a. a. O. S. 87.

Schlange verheißt mit den Worten: „er aber wird herrschen über dich“.

Eine monotheistische, sittliche Zwecke verfolgende Richtung hat der Göttin-Schlange[1] ihren Namen und einen Spruch des ihr geltenden Fluches genommen und an die Männin abgegeben, die in die Geschichte der Versuchung verstrickt wird. Sie wird zum Baume und zur Schlange in Beziehung gesetzt und erhält als Anteil am Fluche die Worte: „vermehren will ich deine Schmerzen und erschweren deine Schwangerschaft“ usw. (3 16); nun auch die in anderem Sinne ursprünglich an die Schlange gerichteten Worte: „Nach deinem Manne soll dein Trachten geh'n, doch er soll herrschen über dich.“ Das erinnert uns an die *ba'al*-Ehe[2]. Nachdem aber diese Umstellung vorgenommen war, konnte תשוקה nicht anders denn als die sinnliche Begierde des Weibes[3] verstanden werden (vgl. Cnt 7 11: „Wollust“, P. HAUPT). Aber es bedeutet zunächst nur das Trachten, den Zug im allgemeinen, und war hier ursprünglich das Trachten der feindlichen Schlangengöttin nach dem Menschen. Darf doch auch die immerhin sprachbewußte Redigierung in 4 7 das entscheidende Wort beibehalten, mit Beziehung auf die Sünde im umgedeuteten Text, also feindlich, nicht sinnlich.

Das Weib wird also mit den Schmerzen der Schwangerschaft bedacht; der mythologische Faden reißt hier mitten unter den Flüchen ab, wir stehen vor einem schüchternen Versuch, das menschliche Leben zu ergründen und Gottes Walten zu erklären. Beruf des Weibes ist von nun an das Gebären, und so kann sie der Fluch nicht härter treffen, als mit den Schmerzen der Schwangerschaft. An dieser Stelle (3 20) ist aber auch חוה, der Schlangenname, auf das Weib übertragen worden, da er hier am leichtesten umgedeutet werden konnte zur „Mutter alles Lebenden“[4].

---

[1] Vgl. LANGDON bei LANDERSDORFER, a. a. O. S. 86 92.

[2] Vgl. W. R. SMITH, Kinship and Marriage S. 75.

[3] JOÜON, „Kraft“. — Wenn der Schlangenfluch so lautete, wie ich vermute, muß תשׁיקה an dieser Stelle semasiologisch irgendwie zu שׁאה; שׁוה gepaßt haben und die Vorstufe des Herrschens sein. Vgl. übrigens שׁקק. Es ist auch möglich, daß lautlich in תשׁוקה mehreres zusammengefallen ist, das ursprünglich nicht zusammen gehörte.

[4] HALÉVYs Rechtfertigungsversuch der Etymologie (Journ. as. 1903 II S. 524) scheitert daran, daß חיה ein Euphemismus für die Niederkommende ist; s. NÖLDEKE, Neue Beiträge S. 88.

Denselben Geist atmet der Adamsfluch. Ihn trifft der Fluch so wie das Weib in seinem künftigen vornehmsten Berufe als Ackerbauer; wenn wir mit SMEND[1] 3 $_{17-19}$ zergliedern, so fällt dem J 2 im wesentlichen alles bis auf v. ^{18} ^{19} ^{Ende} zu. Da bemerken wir, daß der Adamsfluch inhaltlich den agrarischen Standpunkt der Menschheitsbestimmung hervorkehrt, ihn zum Bauer stempelt; der Wortlaut spielt überdies mit den Worten אדם und אדמה[2]. Wort und Sache sind aber hier mit Recht verknüpft; beide Ausdrücke hangen sachlich zusammen. Der Beweis kommt von den altsüdarabischen Inschriften. Dort werden jeweilen verschiedene Gruppen unbeschadet ihres Ranges *ʾdm* genannt; wie bei uns Hörigkeit einen mannigfach abgestuften Zustand zwischen vollkommener Leibeigenschaft und Freiheit bezeichnete. Auch im Altsüdarabischen ist das Gebundensein an die Scholle, Zins und Dienstpflicht für alle Individuen und Stände dieser Art bezeichnend. Also: Anbaupflicht auf abhängigem Grundbesitze, das ist das ursprüngliche Bezeichnungsmerkmal im Altsüdarabischen; mag auch im Verlauf der Entwicklung das Wort, selbst bei freien Lehensleuten und Vasallen (man vergleiche die Ministerialen), Verwendung finden[3]. Davon kann hebräisch אדמה „Erde, bebauter Boden"[4] nicht getrennt werden. Adam „Mensch, Menschheit, Mann" (Koh 7 $_{28}$), beim Jahwisten auch Eigenname des ersten Menschen, ist also tatsächlich der Ackerbauer. Damit ist aber nicht nur die agrarische Auffassung des Jahwisten (J $_2$) vom Lebenszwecke des Menschen gegeben, sondern auch ein allgemein sprach- und kulturhistorischer Standpunkt gewonnen: die hebräische Sprache (auch die phönikische, also wohl das Kanaanäische) erhöht den Bauer zum Menschen überhaupt, trotzdem auch sie — wie das Altsüdarabische — über ein anderes, das gemeinsemitische Wort אנוש für „Mensch" verfügt. Anders benennt das Äthiopische die Menschheit, das altsüdarabische Volk der Sabäer die eigene Nation: nach dem Wandern (*sbʾ*), aber auf Kriegspfaden.

---

[1] Die Erzählungen im Hexateuch S. 18 f. 27.

[2] Diese spezifische enge Verknüpfung fehlt, soviel ich sehe, den Sumerern.

[3] Vgl. meine „Bodenwirtschaft im alten Südarabien" im Anzeiger der phil.-histor. Klasse der Akad. der Wiss. zu Wien (Jahrg. 1916, No. XXVI) S. 12 ff. des Sonderabdrucks.

[4] Im Nordarabischen einige auf die Erdoberfläche bezügliche Ableitungen dieser Wurzel.

Gen 4 behandle ich als Epilog zur Paradiesgeschichte. Das Verständnis dieses schwierigsten Kapitels der Genesis ist dank der Deutung LENORMANTs und der eingehenden Behandlung durch EHRENZWEIG erschlossen worden. EHRENZWEIG nimmt an, daß die Sage von einer Stadtgründung berichtet. Abel fällt durch Kains Hand als Bauopfer. Das Kainszeichen ist das Stigma, welches den Menschenopferer kennzeichnet und schützt. Das anschließende Lamekh-Lied behandelt dasselbe Thema[1].

Diese Erzählung spinnt den Faden der ursprünglich nur drei Personen kennenden Paradiesgeschichte fort[2]. Die uns von dort bekannten Personen, einschließlich der Schlange, sind geblieben, Kain und Abel kommen neu hinzu. Das Motiv der feindlichen Himmels- und Erdmächte[3], die Gegnerschaft Jahwes und der Schlange bleibt wirksam.

Der Ackerbauer wird zum Stadtgründer. Vom Götterkult durch Opfer muß außerdem noch die Rede sein in einem Weltbilde, das den König, Gottes Stellvertreter auf Erden, zum ersten Opferpriester macht[4].

Unter dem Stadtgründer Kain wird also von Jahwe das einzig wirksame Bauopfer, das Menschenopfer, eingesetzt, nachdem das unblutige, schwächste Opfer, aber auch das bessere, doch nicht vollwertige Tieropfer vergeblich gewesen sind. Die ätiologische Kultlegende selbst wurde aber aus dem Motiv des Brudermordes (Romulus—Remus, Thyestes—Atreus) entsponnen. Es wird deshalb ein Bruderopfer. Die Einsetzung des höchsten Opfers geschieht in 4_7 mit den Worten: „Wenn du es recht machst", d. h. das richtige Opfer bringst (EHRENZWEIG), „so wird *Erhebung* sein." Das Wort ist wie jedes Orakel vieldeutig; es kann Machtgewinn über den Bruder bedeuten[5], oder wie in 4_{13} „Entsühnung". Der Spruch fährt fort: „Wenn aber nicht" (das richtige Opfer fällt), „am Tore lauert einer! nach dir geht sein (böses) Trachten; du aber sollst Macht

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 35. Jahrg., 1915, S. 1—11.

[2] Wahrscheinlich J_2, jedenfalls eine vor der Redaktion $J_1 + J_2$ vorhandene Fassung: der die zwei Erzählungen verbindende Faden ist ein innerlicher. Die Responsion, aus dem Schlangenfluche (3_{16}) in 4_7 wiederholt, ist keine Notbrücke.

[3] Auch in der Geschichte der Religionen läuft der Himmelsgott der Erdgöttin den Rang ab.

[4] Vgl. LANDERSDORFER, a. a. O. S. 88.

[5] EHRENZWEIG, a. a. O. S. 5.

20. 9. 1921

haben über ihn" (durch das Opfer). Das ist prägnant, aber anschaulich gesprochen. Die Stadt ist noch nicht da, oder noch nicht vollendet; man sieht sie erstehen, Tür und Tor sind dämonisch, für Bauopfer die bevorzugten Plätze. Wer dieses Opfer, am Tore lauernd, heischt, sagt der Spruch nicht. Das Furchtbare der Drohung wird durch Verschweigen und Andeuten verstärkt. Es kann aber nur die Schlange, die Erd- und Muttergöttin, sein, hier als Herrin des Ortes. War sie's vielleicht auch im Paradiese (2 3)? Da Jahwes Geschöpf und Helfer eine Stadt bauen soll, wird er in einen Konflikt mit der gottfeindlichen Macht verstrickt. Der Erdgeist trachtet nach dem Leben des Erbauers, der in die Rechte des *genius loci* eingreift. Jahwe warnt aber den Kain und schützt ihn, indem er das rettende Sühnopfer ihm offenbart. Er verbürgt ihm den Sieg über den lauernden Schlangendämon, wie es im Schlangenfluch verheißen war, mit denselben Worten, die hier (4_7) als Responsion zu 3_{16} stehen: „Du aber wirst herrschen über ihn"[1].

Eine Überarbeitung all dieser Motive hat aus dem Bauopfer eine Todsünde gemacht, wie die Paradiesgeschichte zum Abfall vom monotheistischen Gotte wurde. Die Umarbeitung ging von der altüberlieferten Responsion des Schlangenfluches aus und gestaltete durch ähnliche Wiederholungen auch den Verlauf beider Versündigungen in Handlung und Erzählung möglichst gleichartig[2]. Der am Tore lauernde Dämon wurde zur Sünde (חטאת), da תיטיב nicht mehr kultisch auf das Opfer bezogen, sondern ethisch gedeutet ward. Und so bildete man einen Kainsfluch (4_{11}), der einer anderen Tendenz entsprungen ist, als Jahwes Hilfsorakel (4_7), dem Adamsfluche nach: wie Adam (J_2) vom Paradiesgarten auf den Acker kam, so nun Kain (der Städtegründer!) vom Acker in die Wüste[3]. Wie WELLHASUEN bemerkt hat, ist in Kains Antwort (4_{14}) das Wüstenleben mit der Blutrache als einzigem Schutze angedeutet. Den ursprünglich kultischen Sinn dieses Motivs von Flucht und Verbergen hat EHRENZWEIG aufgedeckt[4].

[1] Ähnliche Wiederholungen im Texte Nip. 4561; LANDERSDORFER, S. 27 ff.: Col. I 22 ff. VI 21 ff. und Col. II am Ende, III.

[2] Vgl. EHRENZWEIG, a. a. O. S. 6.

[3] Vgl. WELLHAUSEN, Komposition S. 9. So wird in zwei Etappen der Zustand von J_1 (nach SMEND) erreicht.

[4] A. a. O. S. 7 Note 3.

Das Lamekhlied wurde dann als Rachelied gedeutet, und eins ins andere gefügt. Das war Geschichtsphilosophie im Sinne der Alten: Wüste, Acker, Garten, Stadt; Nomadentum und Seßhaftigkeit mit dem entsprechenden Wechsel der Kulturformen, dem unsteten Pendeln von der einen zur anderen: das ist das Schicksal der semitischen Völker und Stämme gewesen, fast bis auf den heutigen Tag. Auch dieses ist von Gott so gewollt, dahin ward die alte Kultlegende gedeutet.

[Korrekturzusatz 31. August 1921: E. BÖKLEN, Adam und Kain (1907) ersetzt in Gen 4 7 חטאת durch חוה; er kommt von anderen Voraussetzungen und gelangt zu anderen Ergebnissen. Auf diese Stelle hat mich A. EHRENZWEIG aufmerksam gemacht.]

Zusatz

von Prof. Dr. **Armin Ehrenzweig** in Graz.

In der vorstehenden Abhandlung erörtert RHODOKANAKIS den Widerstreit, der zwischen Jahwe und der Schlangengottheit um der Menschen willen entstanden ist. Wir erkennen hierin einen Antagonismus, der die ganze Urgeschichte beherrscht. Die monotheistische Fassung der Genesis hat ihn zum Teil verwischt und dafür mancherlei Widersprüche und Unklarheiten geschaffen. Regelmäßig muß Jahwe zwei Rollen übernehmen. So ist es in der Sintfluterzählung. In der babylonischen Fassung sehen wir Bel, den Gott der Erde, entschlossen, die Menschen zu vertilgen; ein anderer Gott, Ea, der „Herr der Weisheit", vereitelt seinen Plan, indem er Atrahasis rechtzeitig warnt und zum Baue des Schiffes anleitet. Bei den Griechen sendet Zeus die Flut, und Prometheus, die personifizierte Klugheit (προμήθεια), warnt den Urvater Deukalion. In der Genesis aber ist es derselbe Jahwe, der die Menschen von der Fläche des Erdbodens vertilgen will, weil er ihre Erschaffung bereut, und der sein eigenes Vorhaben dadurch vereitelt, daß er Noah mit seinem ganzen Hause in die Arche gehen läßt. Ebenso hat Jahwe vermutlich in der Kain-Legende zwei Rollen übernehmen müssen, die in der polytheistischen Fassung getrennt waren: er zieht Abels Opfer vor und läßt doch Kain die Stadt bauen; er verflucht den Stadtgründer und verleiht ihm das schützende Zeichen.

In der Paradieseserzählung hätte die bequeme Methode der monotheistischen Umformung durch Rollenverteilung dazu geführt, daß Jahwe den Menschen selbst hätte verleiten müssen, das eben erlassene Verbot zu übertreten, um ihn dann für die Übertretung zu bestrafen. Dazu hat sich der israelitische Erzähler denn doch nicht entschließen können, und so mußte hier der Gegenspieler stehen bleiben. Er tritt als Schlange — das klügste der Tiere — auf. Es ist danach recht wohl möglich, daß eine ältere Fassung der Urgeschichte, die den Gegner Jahwes auch an anderen Stellen nicht missen wollte, ihn dort gleichfalls als Schlange hat auftreten lassen. Für die Kainerzählung hat dies RHODOKANAKIS wahrscheinlich gemacht.

In der griechischen Fassung der Urgeschichte ist von Anfang an Prometheus der Antagonist, der sich der Menschen gegen Zeus annimmt und dafür schließlich, gleich der biblischen Schlange, gestraft wird. Er, nicht Zeus, ist es, der die Menschen aus Lehm nach dem Bilde der Götter (OVID: in effigiem deorum) geformt hat, was ihm (bei LUCIAN) Zeus als besonderen Frevel anrechnet. Da Jahwe in der Genesis, wo ihm nicht die Schlange gegenübersteht, zugleich die Rolle des Antagonisten spielen muß, können wir nicht sicher sagen, ob wirklich er schon in der älteren, polytheistischen Fassung die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Man kann es bezweifeln, auch wenn man auf die griechische Erzählung kein Gewicht legt. Denn schon Gen 3_{22} ist Jahwe vor der Gottähnlichkeit der Menschen bange. Wie sehr übrigens diese Sorge begründet ist, zeigt die Katastrophe, mit der die Urgeschichte schließt: der vereitelte Versuch der Menschen, in den Himmel einzudringen (Turmbau, bei den Griechen Gigantenkampf).

Es ist dafür gesorgt, daß die Menschen nicht den Göttern gleich werden — diese Lehre soll uns der älteste Versuch einer Weltgeschichte einschärfen.

[Abgeschlossen den 15. August 1920.]

Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft.

Vortrag auf dem Ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig (Sondertagung der Alttestamentlichen Forscher) am 29. Sept. 1921.

Von Professor D. **Rud. Kittel** in Leipzig.

Meine Herren! Wenn ich Ihnen einige Gedanken über die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft vortragen soll, so glaube ich dieser Aufgabe nicht anders gerecht werden zu können, als indem ich von der nächsten Vergangenheit und der Gegenwart unserer Wissenschaft ausgehe.

Die alte, von Tradition und Dogma beeinflußte Auffassung vom Alten Testament wurde mit dem Vordringen der historischen Methode mehr und mehr beiseite gedrängt. Die große historisch-kritische Arbeit von Männern wie EICHHORN, MICHAELIS, DE WETTE EWALD und vielen anderen wird für immer ein leuchtendes Wahrzeichen in der Geschichte der gesamten Wissenschaft sein. Das Erbe dieser Männer trat, unter der Führung erst von REUSS und KUENEN, dann von WELLHAUSEN, die Schule an, die wir heute noch nach WELLHAUSENs Namen nennen. Die Verdienste von WELLHAUSEN, STADE u. a. – um von noch Lebenden zu schweigen — sind für alle Zeiten in die Annalen unserer Wissenschaft eingetragen.

Als WELLHAUSEN auftrat, war das Problem der Geschichte Israels wesentlich ein literarisches. Es ist kein Zufall, daß seine 'Geschichte Israels', wie wir sie kurzweg nennen, obwohl sie ja nur der 1. Band einer solchen sein wollte, alles andere eher war als eine Geschichte. Es ist auch kaum ein Zufall, daß dem 1. Bande an Stelle des zweiten zunächst nur ein Abriß der Geschichte folgte. Die literarischen Fragen, vor allem nach der Komposition und dem Alter des Hexateuch, standen so unbedingt im Vordergrund, daß alles andere dagegen zurücktrat. Auch das ist nicht zu verwundern. Die Entzifferung der Keilschrift hatte zwar schon ganz namhafte Fortschritte gemacht, nicht minder die Ägyptologie. Aber noch ziemlich gleichzeitig mit WELLHAUSENs Auftreten mußte sich EB. SCHRADER in seinem Buch: „Keilinschriften und Geschichtsforschung“

ganz nachdrücklich um das bloße Recht seiner Wissenschaft wehren. Im ganzen stand man damals viel stärker unter dem Einfluß der ätzenden Kritik GUTSCHMIDs u. a. an dieser ganz neuen Wissenschaft als unter dem der Bemühungen SCHRADERs, sie in Deutschland heimisch zu machen. Eine Wandlung trat, soweit meine Erinnerung reicht, erst ein durch SCHRADERs zweite Auflage von „Keilinschriften und Altes Testament" 1883. In der Hauptsache war damit der Sieg für die Assyriologie erfochten.

Es war das Jahr des Erscheinens der Prolegomena WELLHAUSENs, die einen so gut wie unveränderten Abdruck der Geschichte I darstellten und von denen auch die späteren Auflagen bis zum Tode des Meisters keine weitere Veränderung von irgend wesentlichem Charakter brachten. Auch der schon 1880 erschienene „Abriß" der Geschichte fand zwar als „Geschichte Israels und Judas" Erweiterungen und Ergänzungen aller Art, aber keine wesentliche Veränderung. WELLHAUSEN hat meines Wissens einmal den Grundsatz EWALDs sich zu eigen gemacht: es sei am besten, das Richtige gleich zu sagen. Er hat aus diesem Grunde sich weder viel mit seinen Mitarbeitern auseinandergesetzt, noch an dem einmal Geschriebenen viel geändert. Das ist das Recht des wirklich Großen, das ihm niemand wehren wird. WELLHAUSEN mag das stolze Gefühl gehabt haben: Ich habe der Mit- und Nachwelt genug neue Wege gewiesen. Sie wird hinreichend Arbeit haben, sich mit dem auseinanderzusetzen, was ich ihr bot, so mögen andere das Werk da fortsetzen, wohin ich es geführt.

Inzwischen hatten nicht nur Assyriologie und Ägyptologie immer neues Material zu tage gebracht. Schon ein Jahrzehnt, nachdem WELLHAUSEN erstmals die breitere Öffentlichkeit beschäftigt hatte, hatten die Amarnatafeln eine vollkommene Umwälzung unserer Anschauung von der alten Welt Vorderasiens herbeigeführt. Die alttestamentlichen Forscher waren im Augenblick viel zu sehr mit sich selbst, vor allem mit den Fragen über den Hexateuch — die sich vielfach zu einem Streit für und wider WELLHAUSEN zugespitzt hatten — beschäftigt, um die Bedeutung dieser Erscheinung rechtzeitig zu würdigen. Es bedurfte einer gewissen Zeit, bis man sich darüber klar war, was die Amarnafunde für die Geschichte, die Kultur- und Religionsgeschichte Vorderasiens und im besonderen Palästinas bedeuteten. Es ist das Verdienst des vielangefochtenen

und um seiner Maßlosigkeiten mit Recht stark beanstandeten Panbabylonismus H. WINCKLERs, daß er mit allem Nachdruck auf dies Versäumnis der alttestamentlichen Theologen hinwies. Wenn WINCKLER den Bogen überspannte und sich zu einem entschlossenen *extra Babylonem nulla salus* bekannte, so wird die Geschichte ihm das zu gute halten um der bleibenden Wahrheit willen, die in der überzeugten Betonung eines neuen, bisher nicht beachteten Gebietes lag. In der Tat waren Profangeschichte, Archäologie, Kultur- und Religionsgeschichte Vorderasiens auf neue Grundlagen gestellt. Das konnte auch an der Literaturgeschichte nicht spurlos vorübergehen. Auf die alttestamentliche Wissenschaft angewandt bedeutete das, daß im Grunde alle ihre Zweige einer neuen Orientierung bedurften.

Den unmittelbarsten Nutzen zog die Archäologie. Schon seitdem der geniale Außenseiter SCHLIEMANN Mykenä, Tyrins und Troja und damit die homerisch-vorgriechische Welt wieder entdeckt hatte, noch mehr als man in Kreta die Ergebnisse dieser ungeahnten Erweiterung unseres Horizonts bestätigt fand, war es vollkommen klar, daß sich hier zwei nahezu gleiche Entwicklungsreihen erschlossen. Der homerisch-ägäische Kulturkreis zeigte, daß das bisherige griechische Altertum zum griechischen Mittelalter herabsank und eine vorgeschichtliche Zeit ins Licht der Geschichte eintrat. Die Amarnafunde und die allmählich immer kräftiger nachfolgenden Ausgrabungen auf palästinischem Boden selbst ergaben genau dasselbe Bild für den palästinisch-vorderasiatischen Kulturkreis: das bisherige Altertum der mosaischen und unmittelbar vormosaischen Zeit in Palästina sank herab zu einem palästinischen Mittelalter, ja zu einer Spätzeit gegenüber den Anfängen und der Kulturhöhe des 3. und fast des ganzen 2. Jahrtausends v. Chr. im Lande. Damit waren vollkommen neue Maßstäbe gegeben, und jetzt erst konnte man wagen, mit wirklicher Aussicht auf Erfolg die Geschichte des Landes und damit auch seines geschichtlich wichtigsten Volkes und seiner Kultur, Religion und Literatur in Angriff zu nehmen. Es wird mir nach dem vorhin Gesagten niemand in dieser Versammlung zutrauen, daß ich das früher Geleistete gering achte. Die Verdienste von EWALD, KUENEN und WELLHAUSEN bleiben unantastbar und sollen deshalb noch einmal unterstrichen werden. Trotzdem bleibt die Wahrheit bestehen: es fehlte dem Gebäude das

Fundament, und es fehlten den Baumeistern die Maßstäbe.

Der Arbeit des Spatens und der Altertumskunde, der das Verdienst zusteht, den Anstoß zur Erneuerung unserer Wissenschaft gegeben zu haben, folgte die Religionsgeschichte. Das Studium der Allgemeinen Religionsgeschichte war in Deutschland längere Zeit verhältnismäßig zurückgetreten. Andere Länder, besonders der skandinavische Norden, waren uns darin vorangeeilt. Nur an ganz wenigen Universitäten in Deutschland wurden Vorlesungen über das durch die Ausbreitung der Völkerkunde und Altertumswissenschaft immer wichtiger werdende Gebiet gehalten. Die wichtigsten Arbeiten stammten vorwiegend von nichtdeutschen Forschern. Für die Theologie erwachte in der Hauptsache das Interesse an diesem Wissenszweige erst wieder durch die vorhin gezeichneten neuen Errungenschaften der Altertumswissenschaft, die von selbst über Israel hinauswiesen und damit für das Verständnis der Bibel von besonderer Bedeutung zu werden versprachen. Mehr und mehr besann man sich so auf die Forderung einer religionsgeschichtlichen Orientierung der Theologie — wieder zunächst hinsichtlich der biblischen Wissenschaft. So entstand eine eigene religionsgeschichtliche Schule innerhalb der Theologie — abermals vorwiegend der biblischen Theologie — und eine Reihe von literarischen Unternehmungen, die ihr dienen sollten. Die Forderung einer religionsgeschichtlichen Richtung wurde rasch zu einer Art Streitruf. Wenn man heute, da doch kaum etliche Jahrzehnte darüber hingegangen sind, den Sachverhalt mit Ruhe überblickt, kann man schwer verstehen, was eigentlich an diesem Programm an sich zu beanstanden und zu bekämpfen gewesen wäre, sobald seine Vertreter selbst es sachlich aufstellten und handhabten. Denn daß die Gegensätze, die innerhalb der Theologie überhaupt bestehen und immer bestanden, auch innerhalb einer religionsgeschichtlich orientierten Betrachtung fortbestehen würden, weil sie im Grunde auch der Religionsgeschichte überhaupt angehören, das wäre eine Wahrheit gewesen, die man sich von Anfang an hätte sagen können. Tatsächlich ist es von selbst so gekommen, daß eine religionsgeschichtliche Schule eigentlich nur im Programm und auf dem Papier existierte, im Leben aber nicht. Denn sobald einmal die Forderung aufgestellt und die Notwendigkeit erkannt war, bestrebten

sich alle, die wissenschaftlich am Alten Testament arbeiteten, ihre Arbeit auch religionsgeschichtlich einzustellen. Denn religionsgeschichtlich arbeiten heißt auf unserem Gebiete im Grunde gar nichts anderes als arbeiten auf Grund der historischen Methode und unter Berücksichtigung der Errungenschaften der Allgemeinen Religionsgeschichte. Das erste war längst allgemein anerkanntes Axiom, das zweite die nach dem Gesagten von selbst immer mehr zur Anerkennung gekommene Forderung des Tages.

So konnte es kommen, daß die Front der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule, wenigstens in namhaften Vertretern jenes Programms, sich bald gar nicht mehr in erster Linie, wie vielleicht ehedem gedacht war, gegen eine spezifisch dogmatische oder spezifisch traditionelle Behandlung des Alten Testaments wandte — vielleicht wesentlich, weil im Augenblick die Gefahr einer solchen nicht allzu groß schien. Vielmehr wandte man sich mit kräftiger Geste gegen die bisher herrschende historisch-kritische Schule, soweit sie in den Bahnen WELLHAUSENs ging. Dabei traf man vielfach, wenn auch unter steter Betonung der Freiheit von allem Traditionalismus und trotz verschiedener Grundanschauung, in der Durchführung mit den Forderungen derer zusammen, die, von der alten Traditionstheologie herkommend oder von ihr innerlich befruchtet, schon von Anfang an gegen gewisse Mißgriffe und Übertreibungen der WELLHAUSENschen Auffassung Widerspruch erhoben hatten. Schon seit dem Auftreten GRAFs hatten die Vertreter jener sogenannten konservativen Betrachtung dieser Weise der Literarkritik und besonders der sie kennzeichnenden Neigung, die schriftstellerische Arbeit Israels in möglichst späte Zeit herabzudrücken, aus ihrer allgemeinen Anschauung über den wahrscheinlichen Verlauf der Dinge in Israel heraus ihre Bedenken gegenübergestellt. Jetzt wurden sie durch die soeben gekennzeichnete Verschiebung der Zeitalter in ihrem Widerspruch bestärkt. Und sie fanden darin auf seiten der religionsgeschichtlichen Richtung Bundesgenossen. Deren Vertreter waren willens, die neuen Errungenschaften entschlossen für die Alttestamentliche Wissenschaft zu verwerten. Sie sahen ein, daß, wollten sie dies, sie auch vor WELLHAUSEN und seiner auf der Grundlage einer nunmehr veralteten Betrachtungsweise ruhenden Literarkritik nicht Halt machen durften. Veraltet war sie, weil sie Israel als für sich stehende, isolierte Größe be-

handelte, was in den 70er Jahren noch verständlich, in den 80er und 90er aber nicht mehr erlaubt war. Hier reichten diese Forscher den konservativen Kritikern die Hand.

Der Fortschritt dieser Richtung, die wir immer noch die religionsgeschichtliche nennen können, über die beiden anderen, die ältere, konservativere und die WELLHAUSENsche, hinaus lag darin, daß sie erkannte, wie dringend es nach den Errungenschaften der Zeit allmählich sei, die vorwiegend literarische Betrachtungsweise der alttestamentlichen Urkunden durch eine andere zu ersetzen. Die erstere war für ihre Zeit eine unbedingte Notwendigkeit gewesen, ihr Verdienst ist darum schon mehrfach betont. Aber es kam die Zeit, wo es nicht mehr in erster Linie darauf ankam, zu wissen, welcher Halb- oder Drittelvers eines Textes dem einen oder dem anderen Quellschriftsteller zugehörte — schon deshalb, weil es vielfach gar nicht mehr zu erweisen war, ob der Text überhaupt aus schriftlichen und nicht aus bloß mündlichen Vorarbeiten geflossen sei — sondern seinen geschichtlichen, sagengeschichtlichen, literarisch-ästhetischen, religionsgeschichtlichen und religiösen Gehalt zu erheben. Auf die ältere Geschichte und ihre Texte angewandt, besonders die Genesis und die vorderen Propheten, kam diese Arbeit wesentlich der Sagenforschung zu gute, innerhalb der prophetischen Literatur der religionspsychologischen Analyse und religionsvergleichenden Betrachtung der Prophetie, für die Poesie, besonders die der Psalmen, der Untersuchung der literarischen Gattungen auf Grund der Analogie, welche die antik-vorderasiatische und die allgemeine Literaturgeschichte an die Hand gibt.

Man kann nicht verlangen, daß eine wissenschaftliche Richtung innerhalb eines oder zweier Jahrzehnte ihr Arbeitsprogramm nach allen Richtungen hin erschöpfe. Trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß die genannte Gruppe bisher wesentlich die ästhetisch-sagengeschichtliche und gattungsgeschichtliche sowie die folkloristische Seite der Aufgabe gefördert hat, vielfach unter Zurückstellung der anderen Gebiete. Man könnte sie fast ebenso gut wie die religionsgeschichtliche die ästhetisch-folkloristische Schule nennen. Was ich damit sage, ist nicht als Vorwurf gedacht; es ist besser, einige Teile einer großen Aufgabe wirklich fördern als überall nur das schon Bekannte mit anderen Worten sagen. Aber übersehen darf doch nicht werden, daß die Religionsgeschichte sich nicht in

völkerkundlichen Analogien erschöpft, die Kultur- und Literaturgeschichte nicht in Sagen- und Märchenforschung und in Erhebung der Gattungen. Jene will das religiöse Eigenleben einer Nation in seiner Beeinflussung von außen, letztlich aber in seiner Selbständigkeit erheben. Die Literaturgeschichte aber darf vor allem an den großen schriftstellerischen Persönlichkeiten und Individualitäten nicht vorübergehen. Dazu muß das außerreligiöse und außerliterarische Leben der Nation in Verfassung, Staats- und sozialem Leben, in Kunst und Gewerbe, in Krieg und Recht, Sitte und Brauch, Politik und Handel seine Darstellung finden.

Fassen wir vorläufig zusammen, so ist im Bisherigen gezeigt, daß die Gegenwart unserer Wissenschaft, wie sie aus ihrer Vergangenheit im letzten Menschenalter mit einer gewissen Selbstverständlichkeit herausgewachsen ist, sich in dreifacher Gestalt darstellt. Es darf zur Ehre unserer Wissenschaft gesagt werden, daß diese drei Weisen ihrer Betätigung, obwohl sie, wie nicht anders möglich, zum Teil auf verschiedener Grundanschauung ruhen und verschiedene Arbeitsmethoden voraussetzen, sich gewöhnt haben, die Verschiedenheit ihrer Auffassung als gegebene Tatsache hinzunehmen, und ohne unnötige Schärfe der Polemik sich gegenseitig zu ergänzen und zu befruchten streben. Als erste erwähne ich die nach WELLHAUSEN genannte und vielfach sich selbst nennende Richtung, in der Hauptsache vertreten in der älteren Generation, im jüngeren Geschlecht, wenige Ausnahmen abgerechnet, nur mit starken Vorbehalten. Auf ihren Schultern stehend und von ihr ausgegangen, aber besonders durch die neuere Entwicklung der Altertums- und Religionswissenschaft über WELLHAUSEN hinausgeführt, arbeitet die sogenannte religionsgeschichtliche oder, wie wir hörten, vielleicht besser die ästhetisch-folkloristische Richtung der Gegenwart. In einem gewissen Gegensatz zur ersten, aber ebenfalls vielfach von ihr angeregt und von ihr lernend, in manchen Punkten mit der zweiten Hand in Hand gehend, steht eine dritte Gruppe, die sich bemüht, das Wertvolle am Erbe der älteren in Synagoge und Kirche überlieferten Auffassung zu erhalten und zu vertiefen. Alle zusammen bestreben sich, mit Hilfe der historisch-kritischen Methode und der religionsgeschichtlichen Errungenschaften das Alte Testament nach seiner wissenschaftlichen und religiösen Bedeutung der Gegenwart verständlich zu machen, die eine diesen, die andere jenen Gesichts-

punkt in den Vordergrund stellend. Dem Ziele näherzukommen wird jeder von ihnen um so leichter gelingen, je entschiedener sie sich der wichtigsten, noch in der Zukunft der Lösung harrenden Aufgaben annehmen werden.

Die drei Strömungen werden voraussichtlich auch in der nächsten Zukunft bleiben: die nach WELLHAUSEN genannte wird vielleicht den Namen mit der Zeit abstreifen, aber sie wird die literar-kritische Arbeit in den Vordergrund rücken. Die ästhetisch-folkloristische wird dieses weite Feld ohne Zweifel auch fernerhin bebauen. Aber sie wird nicht umhin können, auch andere Gebiete in ihre Arbeit hereinzunehmen. Sie wird dadurch mit der dritten immer mehr gemeinsame Ziele gewinnen, ohne daß wohl je die grundsätzlichen Unterschiede der Betrachtungsweise ganz verschwinden werden.

Welches sind nun aber jene eben erwähnten Probleme, die unsere Wissenschaft in der nächsten Zukunft beschäftigen werden?

Das verflossene Zeitalter war das der Literarkritik. In ihr hat es Großes geleistet. Die Zergliederung der Texte in ihre Bestandteile und Schichten, das Aufspüren immer neuer Unterschichten und Unterquellen hat unleugbare Triumphe gefeiert. Aber man hat doch wohl auf allen Seiten mehr und mehr erkannt, daß auch diese Betrachtungsweise ihre Grenzen hat. Zudem hat sie nun das Wesentliche ihrer Arbeit getan. Sowohl am Hexateuch wie an den historischen Büchern als bei den Propheten ist der Prozeß in der Hauptsache abgeschlossen. Was übrig bleibt, darf nicht hindern, die neuen, inzwischen in unser Gesichtsfeld getretenen Aufgaben kräftig in die Hand zu nehmen.

Die alte Literarkritik ging von der Voraussetzung aus, daß unsere Aufgabe sei, die vorhandenen Bücher aus sich selbst zu verstehen. Sie nannte sich daher auch gern „Einleitung ins Alte Testament". In den Kodex einzuführen war ihr Ziel. Natürlich darf diese Aufgabe, den Lernenden in das Verständnis der biblischen Schriften einzuleiten und ihn zu lehren, die Bücher, wie sie sind, zu verstehen, nie gering geachtet werden. Aber die Wissenschaft hat doch noch ein höheres Interesse zu wahren und einen weiteren Horizont zu umfassen. Oder vielleicht richtiger gesagt, sie kann dieses Ziel überhaupt nicht auf dem direkten Wege wirklich erreichen, sondern nur auf Umwegen. Schon die Literaturgeschichte als zusammenfassende, synthetische Darstellung der schriftstellerischen

Arbeit der Nation ist mehr als bloße Analyse der Schriften. Und wenn wir sie auch nicht ganz zu schreiben vermögen, oder wenn wir aus pädagogischen Gründen für den akademischen Unterricht das ältere Verfahren bevorzugen mögen — den Versuch, sie zu schreiben, muß die Wissenschaft machen. Aber auch die Literaturgeschichte ist nicht das Letzte, was wir brauchen. Auch sie beschreibt nur einen Teil des ganzen Prozesses, sie erhellt nur den Niederschlag eines großen geistigen Webens und Wirkens. Es ist mehr oder minder das Werk des Zufalls, daß einzelne seiner Auswirkungen gerade zu Papier gebracht und daß die geschriebenen auf uns gekommen sind, andere nicht. Grundlage und Quell alles Schrifttums bleibt doch das wirkliche Leben, das geistige Ringen und Arbeiten eines Volkes. Was wir brauchen, ist darum vor allen Dingen die Geistesgeschichte Israels, sein geistiges Leben innerhalb und außerhalb der Literatur, vor ihr und in ihr, nicht aber lediglich sie selbst, geschweige nur die Analyse der Bücher und allenfalls ihre zeitliche Bestimmung. Überall gilt es, das wirkliche Leben erst zu suchen und zu belauschen und dann erst seinen literarischen Niederschlag zu verstehen und zu würdigen. Daß man jenen isoliert hat und immer noch vielfach isoliert, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Man kann die Frucht eines Baumes wohl pflücken und nützen; aber erkennen kann man sie nicht ohne den Baum und den Baum nicht, ohne daß man vor allem sein Erdreich und seine Wurzeln kennt.

Will man das Gesagte an Beispielen beleuchten, so kann man der erzählenden Literatur tatsächlich nur gerecht werden von der Erkenntnis aus, daß ihr eine lange Periode mündlicher Erzählung in dichterischer oder prosaischer Form, als Singen und Sagen des Volkes voranging. Das Leben selbst erzeugt nicht zunächst Bücher oder Schriftstücke erzählenden Inhalts, wohl aber Erzähler, die, was sich begeben oder was fremde oder eigene Phantasie erdacht hat, besser, anschaulicher, spannender als andere wiederzugeben vermögen. In ihnen liegt die Keimzelle der erzählenden Literatur. Und erst viel später kommen private oder amtliche Schriftstücke, Urkunden, Annalen u. dgl. — Ebenso hat das geschriebene Lied, das profane wie das religiöse, und vollends die Liedersammlung, ihre Wurzel im gesungenen Lied und letztlich in der Seele sangesfroher und der Dichtung kundiger Personen, die Kampf

und Sieg, Ernte und Hochzeit, Niederlage und Tod, und wiederum Fest und Opfer, Krankheit und Genesung, Verfolgung und Errettung im Liede weihen und über den Alltag erheben. Ich sage damit nichts Neues, wenigstens habe ich dasselbe anderwärts schon öfter gesagt, aber ich sage etwas, was in den hergebrachten Lehrbüchern lange nicht genügend betont ist. Dasselbe gilt vom folgenden.

Nicht anders als bei der Erzählung verhält es sich bei den anderen Hauptgattungen der Literatur: Gesetz, Prophetie und Weisheit. Auch dem Gesetz wird man nicht gerecht, wenn man es lediglich als Schriftwerk, als Erzeugnis eines oder einiger Gesetzgeber faßt und nach Schichten, wie P_1 P_2 P_3 oder P_g P_o P_r usw. gruppiert. Wir wissen längst, daß *tora* im Kultus die mündlich erfragte Weisung des Priesters ist und daß man für Rechtshändel in bürgerlichen Dingen die Ältesten und Laienrichter und später den König und seine Beamten besaß. Wir wissen ebenso, daß die wenigsten Gesetze sozusagen a priori erlassen werden, sondern daß sie zumeist der Niederschlag eines Rechtsverlangens sind, das sich mit der Zeit in Sitte und Brauch geltend macht oder aus Mißbrauch erwachsen ist. So wird man auch in Israel die Rechtsprechung, Rechtsfindung und Rechtsbildung im wirklichen Leben erst erforschen müssen, ehe man die Gesetze hinreichend verstehen kann. Die Entwicklung im Zweiströmeland wird hier manches Licht darbieten können. Wo nicht ausdrücklich gesagt ist, daß der König ein Gesetz erlassen hat, was bekanntlich die Ausnahme darstellt, oder sonst bestimmte Anhaltspunkte gegeben sind, da ist meines Erachtens anzunehmen, daß im profanen Recht einzelne angesehene Richter aus der Erfahrung ihrer Praxis eine Art Kompendium der Rechtsprechung aufsetzten, also private Rechtsbücher, die dann zu allgemeiner Anerkennung kamen und so erhalten blieben. Ähnlich werden auf dem Gebiete des Kultus an wichtigeren Heiligtümern angesehene Priestersippen ihre Erfahrungen und Theorien niedergelegt und zu geistlichen Rechtsbüchern verarbeitet haben. Die Neubearbeitung dieses Materials im Exil für den Zweck der Erneuerung der Gemeinde ist meines Erachtens erst ein sekundäres Erzeugnis dieser Art.

Am stärksten ist es wohl bei der Prophetie schon zur Anerkennung gelangt, daß sie nicht aus ihrem Schrifttum allein gewürdigt werden kann. Man hat längst darauf geachtet, daß seine

Grundlage das Walten prophetischen Geistes in prophetischen Persönlichkeiten ist, wie es ja hier besonders deutlich mit Händen zu greifen ist, daß lange vor der ersten Zeile prophetischen Schrifttums prophetische Männer in Israel am Werke waren. Religionspsychologie und vergleichende Religionsgeschichte haben indes, so schöne Ergebnisse sie schon erzielt haben, hier immer noch ein reiches Feld. Was endlich die Weisheitsliteratur anlangt, so muß auch bei ihr allem anderen vorangehen die Frage nach den Weisen selbst. Wo finden wir sie im Leben? Welcher Art ist ihre Betätigung? Das Material ist erheblich bescheidener als auf den anderen Gebieten. Aber es ist vorhanden und die Analogie bestätigt es, so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß auch in Israel eine Laienweisheit in den Händen erfahrener, lebenskundiger Männer existierte. Bei ihnen erholte man sich in zweifelhaften Fällen Rats, sie mögen auch junge Leute um sich gesammelt haben, ihnen Lebensklugheit, Wohlanstand und allerlei Weltkunde beizubringen. Sie sind die Väter der Spruchweisheit. In ihrem Kreise mögen selbst auch Probleme wie das des Hiobbuches erwogen worden sein.

Wie schon erwähnt, wird keinem der hier Anwesenden das Meiste von dem eben Gesagten ganz neu sein. Über die Tatsachen selbst, die immer mehr Anerkennung finden, brauche ich Sie nicht zu belehren. Aber es darf dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck geliehen werden, daß sie in der Zukunft viel kräftiger und zielbewußter als in der Vergangenheit zur Grundlage für das Verständnis des biblischen Schrifttums genommen werden.

Was damit für die Literaturgeschichte ausgesprochen ist, gilt dann ganz von selbst ebenso auch für die Exegese. Was wir in ihr suchen, sollte doch eigentlich nicht, wie es nach der überwiegenden Mehrheit unserer Kommentare aussieht, in erster Linie das Buch als solches sein, sondern der Mann, der hinter ihm steht und aus ihm uns grüßt und Aug' in Auge uns anblickt, also die lebendige Persönlichkeit und der Geist und das Leben einer ganzen, uns nur scheinbar ferngerückten Zeit.

Neben der sogenannten Einleitung und der Exegese steht auf dem Programm unserer akademischen Darbietungen die Theologie des Alten Testaments, neben der Literatur und Literaturgeschichte Israels seine Religionsgeschichte. Daß sie als wirkliche Geschichte zu behandeln ist, und das unter Heranziehung aller zu-

gänglichen Analogien in verwandten Kulturkreisen oder bei ähnlichen religiösen Prozessen, bedarf keines Wortes. Wohl aber scheinen auch hier der Zukunft noch gewisse Aufgaben vorbehalten. Ich meine nicht hinsichtlich des Aufbaus, obwohl auch hierüber noch lange keine Einheit erzielt ist, sondern hinsichtlich einzelner besonders wichtiger Themen. Einmal werden wir, seitdem das alte vorisraelitische Kanaan sich uns immer deutlicher zu erschließen begonnen hat, nicht länger davon absehen dürfen, die Religion Israels viel nachhaltiger und folgerichtiger, als dies bisher geschah, auf die Einwirkung von hier aus zu untersuchen. Wir fragen mit großem Eifer nach Analogien oder Abhängigkeiten gegenüber Assur-Babel oder Ägypten und für die spätere Zeit nach solchen gegenüber Persien, dem Hellenismus usw. Nach Kanaan zu fragen lag ungleich näher, ohne daß wir es zumeist taten. Da ich über dieses Thema unlängst schon gehandelt habe, darf ich mich heute auf diese Andeutung beschränken.

Wesentlich mehr Nachdruck aber möchte ich auf ein anderes legen. Ich meine die Herausarbeitung des spezifisch religiösen Gutes in der alttestamentlichen Religion, also dessen, was unsere Wissenschaft in besonders nahe Beziehung zur Theologie bringt. Es versteht sich von selbst, daß eine Darstellung der Religion Israels auch außerhalb der Theologie ihre Stelle und ihr volles Recht in der Wissenschaft hat. Aber die Versammlung, zu der ich rede, ist zunächst von theologischen Lehrern und Gelehrten aus dem Umkreis der theologischen Fakultät beschickt und wird demgemäß für die Berührung unserer Wissenschaft mit der Theologie besonderes Verständnis haben. In der Sache wird freilich jede, wie immer zusammengesetzte Vereinigung von Kundigen zu demselben Ergebnis kommen, daß wir hier einen Boden betreten, der uns in engste Fühlung mit gewissen Zweigen der Theologie bringt.

Gewisse Erscheinungen der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit scheinen nun aber doch darauf hinzudeuten, daß im ganzen Betrieb unserer Wissenschaft gerade nach der erwähnten Seite hin ein empfindlicher Mangel besteht. Von dem Beifall, den DELITZSCHS Dilettantismus bei Halbkundigen findet, will ich lieber gar nicht reden. Wenn man aber sieht, wie leichten Kaufes ein Mann wie HARNACK das Alte Testament als ein dem Neuen Testament, wenn auch nicht gleichstehendes, so doch analoges Buch preis-

zugeben bereit ist, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei uns selbst doch auch manches nicht in Ordnung sein müsse[1].

In der Tat, wer aufmerksamen Auges die im ganzen übliche Behandlung unserer Disziplin beobachtet, dem kann nicht entgehen, wie stark wir zwar bemüht sind, die Lebensäußerungen und Lebensformen der alttestamentlichen Religion zu beobachten, nicht aber das Leben selbst in ihr und das Geheimnis ihres eigenartigen Wirkens. Schon die allgemeine Religionswissenschaft darf sich nicht in der religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Beschreibung, in der bloßen Phänomenologie des religiösen Lebens erschöpfen. Sie muß weiterschreiten zur religiössystematischen, d. h. religionsphilosophischen oder religionsdogmatischen Darstellung des Wesens und Kerns der Religion und ihrer Wahrheit. Sie muß letztlich das Geheimnis ihrer Gotteskraft ergründen wollen. Das allein ist wahre Religionswissenschaft.

Dies gilt nun auch für die alttestamentliche wie für jede andere Religion. Jeder Religion muß ihr Darsteller ihren Platz in der Gesamtheit der Religionen anweisen. Versuchen wir das für die alttestamentliche, so wird sich bald zeigen, daß sie an der Spitze aller alten Religionen steht. Ich halte in diesem Kreise nicht für nötig, den Beweis hierfür ausführlich zu erbringen. Wer sich gegenwärtig hält, in welcher Reinheit und Hoheit in Israel die Gottesidee zum Ausdruck kommt, nämlich als die Idee vom Weltgott und Heilsspender für alle und zugleich von Gott als sittlichem Willen und heiligem Lenker der Geschichte; wer dazu bedenkt, wie daraus das Ideal der Persönlichkeit erwächst, die nur als eine sittlich-heilige wirklichen Wert hat und die im Besitzen und Genießen Gottes, in der frohen Selbstgewißheit des Gottesbewußtseins, ihr höchstes Genügen, ja ihre Seligkeit findet, aber ohne in mystischer Hingabe des Eigenlebens sich selbst zu verlieren, sondern um in Gott sich selbst zu neuem sittlichen Tun zu gewinnen; wer endlich den gewaltigen sittlichen und sozialen Universalismus auf sich wirken läßt, vermöge dessen hier nicht

---

[1] Die nachfolgenden Ausführungen sind herausgewachsen aus mancherlei im Laufe der letzten Zeit mit Arbeitsgenossen geführten Unterhaltungen über den Gegenstand. Insbesondere hat eine unlängst mit W. STAERK gepflogene Erörterung über beiden gemeinsame Gedanken einige Male auf deren hier vorgetragene Formulierung gewirkt.

23. 10. 1921

allein die Volksgeschichte religiöses Erlebnis der Nation, sondern auch das Weltgeschehen in den Dienst der sittlichen Förderung und Läuterung aller gestellt wird und vermöge dessen das Gotteserlebnis einzigartiger geschichtlicher Persönlichkeiten sofort zum Anstoß für deren Wirken auf die Umwelt wird, ja durch den sie zu Arbeitern nicht mehr bloß am eigenen Volke, sondern an der Welt und Menschheit werden und die Menschheit selbst zu einer sittlichen Gemeinschaft, einem großen Völkerbund von sittlichen und religiösen Persönlichkeiten oder einem Reich Gottes: wer — sage ich — diese uns allen geläufigen Gedankenreihen vollzieht, der kann nur verwundert an seinen Kopf greifen mit der Frage, wie solche Mißverständnisse überhaupt möglich sind, oder aber an seine Brust schlagen und nach unseren Versäumnissen fragen.

Denn sind jene Tatsachen vorhanden, so ist damit die alttestamentliche Religion nicht allein die Blüte aller antiken Religionen, sondern sie ist auch der Religion als solcher so nahegerückt, daß wir nicht anders können, als auch ihren Wahrheitsgehalt selbst und ihren bleibenden Wert, bei allen Schwächen im einzelnen, zu behaupten. Tun wir das aber, so sind wir von selbst in das Gebiet der systematischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie weitergeführt: was ist das Eigentümliche der alttestamentlichen Religion innerhalb des Gesamtgebietes alles religiösen Lebens und aller geschichtlichen Religionen und was ihre Stellung in der Gesamtheit der göttlichen Weltordnung? Denn gibt es überhaupt eine solche und gibt es eine zwecksetzende Macht auf Erden, so muß sie mit dieser Religion besondere Absichten gehabt und muß sie im Gesamtplan der Weltgeschichte in besonderer Weise eingereiht haben. Die Beziehungen zum Christentum lassen sich dann gar nicht verkennen, von ihnen zu reden sich nicht vermeiden: die alttestamentliche Religionsgeschichte wird ganz von selbst zu einer theologischen Disziplin, stehe sie innerhalb oder außerhalb einer bestimmten Fakultät und heiße sie dem Namen nach alttestamentliche Theologie oder anders.

Welche Folgerungen sich daraus vom spezifisch christlich-theologischen Standpunkt ergeben, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Die Religionsgeschichte stellt ein Nahesein der Gottheit beim Menschen und ein Ergriffensein des Menschen von ihr, einfach als Tatsache des Bewußtseins, als religiöses Phänomen, fest.

Wem Gott nicht bloß Idee und Phänomen ist, sondern lebendige Größe, der kennt auch nicht nur subjektiv ein Nahefühlen des Gottes, sondern objektiv und in voller Wahrheit ein W a l t e n und Wirken Gottes im Menschen. Dann ist aber die Blüte aller alten Religionen von selbst das Werkzeug in der Hand des Meisters geworden, d i e Religion schlechtweg, die absolute Religion mit ihrer Hilfe heraufzuführen.

Ich sprach vorhin von Versäumnissen bei uns selbst. Lassen Sie mich zum Schluß meine Meinung kurz und freimütig zusammenfassen und nehmen Sie dieses freimütige Wort als allein im Dienste der Sache gesprochen, niemand zu liebe noch zu leide, freundlich auf.

Wir reden viel von Religionsgeschichte. Wir sind voll Eifers im Aufspüren von Analogien und Vorgängen. Wir waren bald daran, Israels Religion in babylonische Mythen, seine Geschichte in Sagen und Märchen aufzulösen. So waren wir nahe dabei, uns zu e n t s c h u l d i g e n, daß unser alttestamentliches Volk und seine Religion überhaupt noch existierte, und nur mit einer gewissen Zaghaftigkeit nahmen wir dieses oder jenes Eigenartige und Wertvolle an ihr noch in Anspruch. — So war nicht zu verwundern, daß ein geistreicher und großzügiger Außenseiter wie HARNACK, der gewohnt ist, aufs Ganze zu sehen, uns mißverstand, und daß ein täppischer Unwissender auf dem Gebiete der Religionswissenschaft in marktschreierischer und geschäftstüchtiger Weise das Mißverständnis vorweg in bare Münze umsetzte. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn wir uns viel mehr auf jene Seite unserer Aufgabe besonnen hätten, die ich vorhin skizzierte. Die beste Parade ist noch immer der Angriff gewesen. Nichts zeigt deutlicher als DELITZSCHs teilweise den Standpunkt eines schlecht unterwiesenen Konfirmanden verratende Angriffe, daß das Alte Testament wirklich nicht nötig hat, sich zu verteidigen. Zeigen wir schlechtweg und ohne Umschweife, wie h o c h die alttestamentliche Religion über allen anderen Religionen des Altertums steht und wie nahe sie, trotz allem, was sie an Unterchristlichem an sich hat, auf ihren Höhepunkten der absoluten Religion steht, so wird die Zukunft unserer Wissenschaft uns wenigstens vor der Nötigung bewahren, solchen Angriffen noch Rede und Antwort zu stehen!

Sollten die hier ausgeführten Gedanken Anerkennung finden, so wäre die jetzt viele beunruhigende Frage einer E i n s c h r ä n k u n g

des alttestamentlichen Studiums nach seiner sprachlichen oder sachlichen Seite hin grundsätzlich gelöst. Ist die Bedeutung des Alten Testaments für die Theologie und das theologische Studium von mir einigermaßen richtig gezeichnet, so kann ihr ohne eingehendes, gründliches Studium des Alten Testaments mit allen uns zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln nicht ausreichend Rechnung getragen werden. Die Frage, wieweit innerhalb der Studien- und Prüfungsordnungen eine Reform des bisherigen Brauches eintreten kann, mag dann ruhig der Praxis überlassen bleiben. Sie ist mehr technischer und pädagogischer als grundsätzlicher Art.

Damit, meine Herren, glaube ich den Umkreis dessen beschrieben zu haben, was in der nächsten Zukunft unsere Wissenschaft beschäftigen wird. Meine Darstellung konnte nicht erschöpfend sein, sie wollte nur die Hauptanliegen namhaft machen. Hätte sie ersteres erstrebt, sie hätte neben manchem andern auch über die zukünftige Arbeit am alttestamentlichen Text und der Metrik, sowie über das Bedürfnis einer wirklichen israelitischen Kulturgeschichte und einer Bearbeitung der religiös-sozialen Probleme reden müssen. Denn daß das an sich schöne Buch, das BERTHOLET jüngst unter jenem Namen ausgehen ließ, in großen Partien die Aufgabe nicht bemeistert hat[1], liegt für jeden wirklichen Kenner ebenso am Tage, wie daß das neue Werk des verstorbenen MAX WEBER eine Menge hochinteressanter neuer Fragen aufwarf. Sollte aber je der Fall eintreten, daß unter Verkennung des oben ausgeführten Sachverhaltes Fakultäten oder leitende Behörden sich durch allerlei in neuerer Zeit laut gewordene Stimmen dazu verleiten ließen, das alttestamentliche Studium als für den Theologen minder bedeutsam zu behandeln, so würden sie sich selbst und die Theologie und Kirche aufs empfindlichste ins eigene Fleisch schneiden.

[1] Den Nachweis in meiner Gesch. d. Volkes Israel I [4] (1921) XXI f.

Zum hundertsten Heft
der
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

Vom Herausgeber

Professor D. **Karl Marti** in Bern.

Unbekümmert um die menschliche Einteilung und Berechnung der Zeit spielen sich die geschichtlichen Ereignisse ab, und ebenso schreitet die Wissenschaft in ihrer Bewegung fort, ohne auf die Perioden und den Abschluß einer Zahlenreihe, die Menschen unterscheiden, Rücksicht zu nehmen. Gleichwohl ist es von Wert, daß der betrachtende Menschengeist in diesem ewigen Strom der Geschichte und der Wissenschaft je und je einen Augenblick stille hält, um sich über den Inhalt eines bestimmten, eben zu Ende gekommenen Zeitraumes Rechenschaft zu geben und über die Aufgaben des neuen Zeitabschnittes nachzudenken. Das gibt das Recht zu den Jubiläen, auch wenn dabei nicht der Gedanke zu „jubilieren" im Vordergrunde steht, vielmehr ernstere Erwägungen die Rückschau und Ausschau beherrschen.

Ein solch bescheidenes Jubiläum kann die ZAW in diesen Tagen begehen, sieht sie doch auf einen Lebensabschnitt von vierzig Jahren zurück und erscheint gegenwärtig ihr hundertstes Heft. Vor vierzig Jahren hat sie der um die alttestamentl. Wissenschaft hochverdiente Professor D. BERNHARD STADE ins Leben gerufen und während zwei Drittel der vierzig Jahre als Halbjahrsschrift herausgegeben; nach dem Tode STADEs am 6. Dezember 1906 wurde bei meiner Übernahme der Herausgabe die Zeitschrift in eine Vierteljahrsschrift umgewandelt, so daß am Ende des dritten Drittels das erste Hundert der Zahl der Hefte erreicht ist.

Doch nicht die Zahl der Jahre und der Hefte kann über die Zeitschrift ein Urteil liefern, entscheidend ist der Inhalt, den die hundert Hefte in den vierzig Jahren geboten haben. Nun darf ge-

sagt werden, daß in diesem Zeitraum die at. Wissenschaft große Fortschritte gemacht und eine mächtige Entfaltung erfahren hat, und daß der at. Zeitschrift an dieser Weiterführung und Förderung kein geringer Anteil zukommt. Es liegt mir ganz fern, ist auch bei diesem Anlaß nicht möglich, auf alle Einzelheiten einzugehen und die ganze Fülle des reichen Materials, das in den Jahrgängen der Zeitschrift vorliegt, auszuschöpfen. Wer davon sich einen Begriff zu machen wünscht, der kann zu dem in Verbindung mit mehreren Mitarbeitern von Dr. phil. KARL ALBRECHT, Prof. in Oldenburg i. Gr., herausgegebenen *Register zur Zeitschrift für die at. Wissenschaft Bd. I—XXV 1881—1905,* Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen 1910 greifen. Hier sei nur gestattet, hervorzuheben, wie manche der wichtigsten Fragen, die die at. Wissenschaft bewegten, in Artikeln der Zeitschrift ihren Ausgangspunkt hatten und wie manches andere Problem der Lösung näher geführt oder auch geradezu erledigt wurde.

Der große Kampf für die historische Auffassung des AT hatte mit der definitiven Festlegung der Quelle des Priesterkodex in der nachexilischen Zeit bereits den Sieg errungen; daran hatte sich die Zeitschrift nicht mehr zu beteiligen, wenn auch manche Artikel sich mit der Nachprüfung und Präzisierung der gewonnenen Resultate beschäftigen. Aber es galt auch im Pentateuch jetzt noch, die erreichte Stellung auszubauen und den angefangenen Weg weiterzugehen. So kam die Untersuchung über die einzelnen Quellen und ihre Bestandteile und Zusammensetzung, wozu manche wertvolle Beiträge in ZAW sich finden, unter denen nur auf die größeren Arbeiten von K. BUDDE *Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E,* XI 193—234, von B. STADE *Das Kainszeichen* XIV 250—318; *Der Thurm zu Babel und die Eiferopferthora* XV 157—178, und von J. MEINHOLD *Die jahwistischen Berichte in Genesis 12—50* XXXIX 42—57 hingewiesen sei. Dann erhoben sich neue wichtige Fragen über den Stoff der einzelnen Quellen und sein Verhältnis zu verwandten Erzählungen in der Völkerwelt. Dieses Thema ist in ZAW von H. GRESSMANN *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen* XXX 1—34 kräftig aufgegriffen worden und findet seine Weiterführung in den neue Ausblicke eröffnenden Abhandlungen von A. EHRENZWEIG *Kain und Lamech,* in XXXV 1—11, und von O. GRUPPE *Kain* in

diesem Heft. So ist die Wissenschaft in Hinsicht auf den Pentateuch noch lange nicht am Ziel; die Diskussion über Form und Stoff der Quellen wird weitergehen und gewiß noch oft sich in der Zeitschrift hören lassen.

Auf dem Gebiet der Prophetenschriften begann dagegen erst kräftig und nachhaltig die gründliche Durchforschung des Textes mit der Eröffnung der Zeitschrift. Es ist recht eigentlich das Verdienst STADES, mit seiner kritischen Studie über *Deuterosacharja* in den beiden ersten Jahrgängen (I 1—96 II 151—172 und 275—309) und seinen Bemerkungen über *das Buch Micha* (I 161—172) den Anstoß gegeben zu haben. Und jedermann weiß, welche reichen Früchte diese Bewegung gezeitigt hat, die in den neueren Kommentaren zu den Propheten dargereicht werden, weiß auch, wie erst jetzt diese Prophetengestalten in ihrer reinen Klarheit vor uns erscheinen und die Geschichte der israelitischen Religion an Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewonnen hat. Aber auch sonst hat die Zeitschrift viel für das Verständnis einzelner Teile der Prophetenschriften beigetragen, ich hebe nur die größeren Arbeiten: G. HOFFMANN *Versuche zu Amos* III 87—126, R. SMEND *Anmerkungen zu Jes 24—27* IV 161—224, und B. DUHM *Anmerkungen zu den zwölf Propheten* XXXI 1—43 81—110 161—204 aus der Fülle des in der Zeitschrift niedergelegten Materials heraus.

Auch auf dem Gebiete der poetischen Literatur im eigentlichen Sinne kommen der Zeitschrift besondere Verdienste zu: sie hat, um das wenigstens zu betonen, für zwei wichtige Probleme und die Förderung ihrer Lösung den Anstoß gegeben. R. SMEND hat mit seinem großen Aufsatz *Über das Ich der Psalmen* VIII 49—147 durch seine Ansicht, daß das Ich die Gemeinde bedeute, eine reiche Diskussion hervorgerufen, und wenn auch der Entscheid in der Frage, ob die Psalmen Individual- oder Gemeindelieder seien, sich mehr und mehr gegen SMEND und für die Auffassung des Ich als Individuum geneigt hat, so ist es doch ihm zu danken, daß jetzt in den Psalmen eine viel reichere Mannigfaltigkeit religiösen Denkens und Lebens sich uns erschließt. Glücklicher ist von Anfang an K. BUDDE mit seiner Entdeckung eines bestimmten Metrums in einzelnen Stücken der hebräischen Poesie gewesen. Sein Aufweis des sog. Qina-metrums oder Klageliedverses in seinem ersten Artikel über diesen Gegenstand *Das hebräische Klagelied* II 1—52 (vgl. ferner

XI 234—247) hat sich erwahrt, wenn schon dieses Schema von hinter der Mitte halbierten Versen nicht die besondere Eigentümlichkeit des Klageliedes ist, und für die weitere Untersuchung der poetischen Form folgenreich gezeigt. Denn er hat den allein richtigen Weg beschritten und gewiesen, daß den Hebungen eines Verses Aufmerksamkeit zu schenken ist. So kam die Forschung weiter und entdeckte mit Sicherheit noch andere Schemata, so daß jetzt die Überlieferung des JOSEPHUS von hebräischen Pentametern, Hexametern usw. in einem ganz anderen Lichte erscheint als früher. Dieses Achten auf die Hebungen hat sich als viel wertvoller gezeigt als die bloße Zählung von Silben oder die künstliche Berechnung derselben nach sog. Moren, bleibt auch so lange das Gegebene und Feste, als wir nicht wissen, wie die alten Hebräer in Wirklichkeit ihre Texte gelesen und ihre Lieder gesprochen und gesungen haben. Hier, wo von der poetischen Form die Rede ist, darf noch angemerkt werden, daß die neuerdings aufgekommene und beliebte sog. Gattungsforschung in einem gehaltvollen Artikel von W. BAUMGARTNER über *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach* XXXIV 161—198 zu Wort gekommen ist.

Daß neben den gesetzlichen, prophetischen und poetischen Teilen des AT auch den geschichtlichen wertvolle Abhandlungen gewidmet wurden, versteht sich von selbst; ich erwähne nur einige größere Artikel: *Die israelitischen Stämme* von B. LUTHER XXI 1—76; *Die Anhänge des Richterbuchs* VIII 285—300 und *Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige“* XII 37—51 von K. BUDDE; *Philister und Hebräer zur Zeit Davids* von A. KAMPHAUSEN VI 43—97; *Der Text des Berichtes über Salomos Bauten 1 Kö. 5—7* von B. STADE III 129—177.

Überhaupt ist nichts, was zur at. Wissenschaft gehört, der Zeitschrift fremd geblieben, eine Fülle von Wissen und Forschungsergebnissen auf allen Gebieten der at. Wissenschaft hat in ihren Jahrgängen Aufnahme gefunden; es ist unmöglich, hier anzuführen, was sie für die Fragen der Einleitungswissenschaft, für Text, Übersetzungen und Exegese, für hebräische Grammatik und Lexikon, für die Geschichte Israels und seiner Religion, für die Kenntnis des Landes und seiner Sitten und Bräuche an wertvollem Material bietet. Überall spiegelt sie die wissenschaftliche Bewegung wider und greift anregend oder entscheidend in die gelehrte Diskussion ein

Ihren Beiträgen ist es z. B. zum großen Teile zu verdanken, daß die Annahme, die Gotteslade sei ursprünglich ein leerer Göttersitz, als überwunden bezeichnet werden darf, vgl. K. BUDDE *Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwes* XXI 193—197, H. J. ELHORST *Das Ephod* XXX 259—276, R. HARTMANN *Zelt und Lade* XXXVII 209—244 und K. BUDDE *Ephod und Lade* XXXIX 1—42.

Dazu kommt, daß die neuen Funde im Orient, die für das AT in Betracht fallen, nicht vergessen sind, sondern ihre Besprechung gefunden haben; so hat G. STEINDORFF in *Israel in einer altägyptischen Inschrift* XVI 330—333 zu Merneptaḥs Gedenktafel, STADE zu *Vier im Jahre 1896 publizierten altsemitischen Siegelsteinen* XVII 204—206, TH. NÖLDEKE in *Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira* XX 81—94 zu dem neugefundenen hebräischen Text von Jes Sir, J. N. EPSTEIN und M. SEIDEL zu den aramäischen Elephantinetexten XXXII 128—145 292—298 XXXIII 138—150 222—235 310—312, K. MARTI *Das neue Fragment einer Sintfluterzählung und der Priesterkodex* XXX 298—303 zu dem von H. V. HILPRECHT entdeckten Bruchstück einer alten Sintfluterzählung und *Ein altpalästinensischer landwirtschaftlicher Kalender* XXIX 222—229 zu dem hebräischen Funde der englischen Grabungen in Gezer das Wort ergriffen.

Zeigt sich schon im Stoffe, daß der Zeitschrift jede Ausschließlichkeit fern liegt, so bekundet sich der übernationale Charakter, der der at. Wissenschaft eigen ist, auch darin, daß neben den deutschen Alttestamentlern, die sich fast sämtlich der Zeitschrift bedient haben, auch viele ausländische Gelehrte gerne darin, vielfach in ihrer eigenen Sprache, gastliche Aufnahme fanden, wie T. K. ABBOT, W. R. ARNOLD, CH. BRUSTON, D. CASTELLI, T. K. CHEYNE, J. DERENBOURG, H. J. ELHORST, I. GOLDZIHER, G. BUCHANAN GRAY, A. HARKAVY, S. HERNER, M. HOUTSMA, P. HUMBERT, M. JASTROW sen. und jun., J. A. KNUDTZON, M. L. MARGOLIS, J. C. MATTHES, N. MESSEL, S. POZNAŃSKI, J. M. P. SMITH, H. H. SPOER, CH. TORREY, I. I. P. VALETON, G. WILDEBOER u. a.

Die Zeitschrift hat mit solchen Darbietungen den Beweis für ihr Daseinsrecht vollauf erbracht, aber damit auch ihre Unentbehrlichkeit für jeden, der sich um die at. Wissenschaft bemüht, unfraglich erwiesen. Das wird auch in Zukunft so bleiben, wenn die

Fachgenossen in gleicher Weise der Zeitschrift ihre dankenswerte Unterstützung leihen; denn die Wissenschaft schreitet weiter, noch lange sind nicht alle Probleme gelöst und bei der Arbeit an denselben werden immer neue sich einstellen. Die at. Wissenschaft hat noch eine große Zukunft, sie hat der Theologie noch wichtige Dienste zu leisten. Ich will einmal mir erlauben, so sehr ich weiß, daß die at. Wissenschaft noch übergenug interner Aufgaben hat, doch einen Blick über die Grenzen des AT hinaus ins NT und die christliche Kirche zu werfen.

Gilt es schon für ausgemacht, daß nur von einer gründlichen historischen Kenntnis der at. Religion aus ein richtiges Verständnis des NT, des Evangeliums und des Apostels Paulus, sowie vieler einzelnen Fragen der Erklärung der wichtigsten Begriffe zu gewinnen ist, so stehen mir jetzt drei große Fragen vor Augen, deren Lösung mir die Hilfe des AT zu brauchen scheint: die Frage der Eschatologie, die Frage nach der Bedeutung des zentralen Dogmas der Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben und die Frage der Entstehung des Christentums. Man verstehe mich recht: nicht die Lösung, aber Hilfe zur Lösung kann die at. Wissenschaft bieten. Ich will versuchen anzudeuten, wie ich das meine.

Am leichtesten ist das wohl zu zeigen bei der ersten Frage, der Frage der Eschatologie. Die Eschatologie spielt in beiden Testamenten eine große Rolle. Ihre Entstehung und damit ihre Stellung und Bedeutung sind im AT umstritten; aber angenommen, daß die at. Wissenschaft zu einer einwandfreien Einigung gelange, und daß diese Einigung in der Erkenntnis bestehe, die Eschatologie nehme in der Soteriologie der am höchsten stehenden und am tiefsten empfindenden Persönlichkeiten der at. Religion keinen Platz ein, das Heil bestehe bei ihnen und nach ihnen in dem inneren Glück der Seele und der lebendigen geistigen Verbindung und Gemeinschaft mit Gott und die Eschatologie sei nichts anderes als die Verschiebung dieses inneren Friedens in die Verhältnisse der äußeren Welt, die Projektion des geistigen Glücks in die materiellen Zustände, dann wird die nt. Wissenschaft daraus Nutzen zu ziehen haben für die Wertung der eschatologischen Erwartungen im NT, vielleicht sind sie dann doch im Grunde Jesus so fern wie den Propheten und nichts weiter als jüdische Erbstücke einer nicht auf der Höhe des Christentums stehenden Religionsphase. Was das weiter für die

christliche Kirche bedeutete, ist ohne weiteres klar, da wir in einer Zeit leben, wo diese materialistische Eschatologie blüht.

Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu verstehen, ist von besonderer Wichtigkeit. Protestanten und Katholiken sind verschiedener Meinung, und auch unter den Protestanten ist man nicht einig in ihrer Auffassung. Auch hier kann meines Erachtens zur Klarheit die Geschichte der at. Religion dienen. Man stößt sich doch bei scharfem Denken an der auf Paulus zurückgehenden Formulierung dieser Lehre, weil sie eine Vermischung zweier Religionsauffassungen aufweist. Denn der Begriff der Rechtfertigung ist doch irgendwie der juristischen Sphäre, also einer Religionsauffassung, die das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Rechtsverhältnis betrachtet, entnommen, während gerade der Glaube damit nichts zu tun hat. Drückt aber der Glaube die Beziehung des Menschen zu Gott in einer höheren Religionsauffassung aus, so ist der Maßstab zu seiner Wertung nicht der niederen Sphäre des Rechtsstandpunktes zu entnehmen, auch nicht einmal, wenn man in dieser Lehre Rechtfertigung gewissermaßen mit Anführungszeichen liest. Auch hier weist das AT den rechten Weg: die Formulierung ist auf dem Boden der gesetzlichen Religion entstanden und wird weder der Auffassung der Propheten noch derjenigen Jesu gerecht, für die das Jus nicht die höchste Norm bedeutet.

Und schließlich die Frage der Entstehung des Christentums. Immer und immer wieder erhebt sich in unseren Tagen die Behauptung, das Christentum sei lediglich eine Lehre, die aus den Ideen und dem Glauben der verschiedensten mystischen Geheimsekten und gnostischen Vereinigungen zusammengeflossen sei, die evangelische Geschichte habe keinen geschichtlichen Charakter und Jesus sei keine historische Persönlichkeit. So wenig wissenschaftlichen Wert und Beweiskraft ich solchen Darlegungen beilege, ich meine doch, daß das AT dazu dienen kann, Jesu geschichtliche Persönlichkeit und das Evangelium in seiner Ursprünglichkeit verständlicher zu machen. Das kann geschehen, wenn die at. Wissenschaft immer mehr dazu kommt, die at. Propheten in ihrem innersten Wesen und ihre Religion in ihrer reinen Einfachheit, frei von den Übermalungen und Zugaben der späteren Tradition, zu erkennen. Dann ist in ihnen die beste Analogie für Jesus und die Einfachheit seines Evangeliums gegeben und stellt sich ferner heraus, daß jene mystischen und gnostischen

Ideen nichts mit dem ursprünglichen Evangelium zu tun haben, das eine geschichtliche Tatsache bleibt.

Das sind hochgespannte Erwartungen, es sind Perspektiven, die sich im Gedanken an ein neues Hundert von Heften der Zeitschrift eröffnen. Man soll mir nicht entgegenhalten: Schuster, bleib bei deinem Leisten! Denn ich will mit meinen Hoffnungen nur zu intensiver Arbeit in der at. Wissenschaft ermuntern, bin aber daneben allerdings der Ansicht, daß ihre Erkenntnisse und Ergebnisse nicht als Kastengeheimnisse der Alttestamentler verwahrt werden, sondern der gesamten Theologie zugute kommen und praktische Folgen haben sollen. Darum habe ich eigentlich sogar die Überzeugung, daß die at. Zeitschrift ganz besonders auch den Neutestamentlern wichtig sein müßte; jedenfalls aber erschiene es mir als eine unheilvolle und beklagenswerte Verarmung und Verkümmerung der wissenschaftlichen Bildung unserer Theologen, wenn die Stimmen durchdringen sollten, welche das AT und die at. Wissenschaft aus dem theologischen Studienplan streichen wollen.

So komme ich mit meinem Rückblick und Ausblick auf ein Elogium der at. Wissenschaft hinaus und habe allen Anlaß, dem Verleger aufs wärmste zu danken, der in der at. Zeitschrift den Alttestamentlern für ihre Arbeiten eine Stätte geschaffen und sie trotz schweren Opfern während vierzig Jahren als seinen Liebling gehegt und gepflegt hat. Mögen zu den treuen Mitarbeitern, denen Dank und Anerkennung gebührt, recht viele neue sich gesellen, damit die Zeitschrift immer besser ihre hohe Aufgabe erfülle und das zweite Hundert an Heften einen noch reicheren Inhalt aufweise und die Wissenschaft noch kräftiger fördere als das erste! Nach der vierzigjährigen Wanderung winkt nicht die מְנוּחָה, die Ruhe, sondern der Kampf, aber der Kampf um das gelobte Land der immer genauer erkannten Wahrheit.

[Abgeschlossen den 3. September 1921.]

Miscellen.

1. Parallelismus membrorum. Robert Lowth und Cicero.

Die die hebräische Poesie so treffend charakterisierende Bezeichnung „Parallelismus membrorum" ist bekanntlich von dem Engländer Robert Lowth (1710—1787) geprägt worden, und zwar in seinen „De sacra poësi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae". Nicht bekannt aber dürfte sein, daß Lowth in dem Satz, in welchem er den Begriff „Parallelismus membrorum" erläutert, wörtlich mit Ciceros „Orator" übereinstimmt. Die beiden einander entsprechenden Stellen lauten:

Cicero, Orator, Kap. 12, § 38.

Datur etiam venia concinnitati sententiarum et arguti certique et circumscripti verborum ambitus conceduntur, de industriaque non ex insidiis sed aperte ac palam elaboratur, **ut verba verbis quasi demensa et paria respondeant,** ut crebro conferantur pugnantia comparenturque contraria et ut pariter extrema terminentur eumdemque referant in cadendo sonum; quae in veritate causarum et rarius multo facimus et certe occultius.

Lowth (Oxford 1753) S. 180[1].

Poetica sententiarum Compositio maximam partem constat in aequalitate, ac similitudine quadam, sive parallelismo, membrorum cuiusque periodi, ita **ut** in duobus plerumque membris res rebus, **verbis verba, quasi demensa et paria respondeant.** Quae res multos quidem gradus habet, multam varietatem, ut alias accuratior et apertior, alias solutior et obscurior sit: eius autem Tres omnino videntur esse Species. — Die nun folgenden, von Lowth ausführlich behandelten und durch reichliche Beispiele erläuterten drei „Species" sind der „synonyme", „antithetische" und „synthetische" Parallelismus.

Lowth war, bevor er 1755 Bischof wurde, seit 1741 Professor der Poetik (poeticae publicus praelector) an der Universität Oxford und wird als solcher von amtswegen naturgemäß auch mit den rhetorischen Schriften Ciceros wohl vertraut gewesen sein. Noch in

---

[1] Vgl. Oxforder Ausg. von 1775, S. 242; Ausg. von J. D. Michaelis, Göttingen 1758, S. 360; dsgl. 1770, S. 365; Ausg. von E. F. C. Rosenmüller, Leipzig 1815, S. 208.

die Zeit seiner Oxforder Lehrtätigkeit fällt die Veröffentlichung der „Praelectiones“ (1753).

Daß die wörtliche Übereinstimmung der halbfetten Worte nicht auf einem Zufall beruht, LOWTH vielmehr als „Plagiator“ erscheint, kann um so weniger zweifelhaft sein, als auch die Umgebung jenes Satzes stark an CICERO anklingt: dem „apertior“ bei LOWTH entspricht bei CICERO „aperte ac palam“, dem „obscurior“ „occultius“. Von der „Species“ des synonymen Parallelismus sagt LOWTH (Ausgabe von ROSENMÜLLER S. 208 f.): „Quae exornatio omnium fortasse frequentissima est, et persaepe magnam habet accurationem et concinnitatem“, wozu die Anfangsworte des aus dem „Orator“ angeführten Satzes: „Datur etiam venia concinnitati sententiarum“ zu vergleichen sind. Auch die Begriffsbestimmung des antithetischen Parallelismus (Ausgabe von ROSENMÜLLER S. 218): „Alteram Speciem faciunt parallela antitheta, cum opposito contrario res illustratur“ erinnert an den ciceronianischen Satz, und zwar in seiner zweiten Hälfte.

Berlin-Dahlem. Dr. phil. G. BENKNER.

---

2. Noch einmal der Name Meri-Baal.

Als eine weitere Bestätigung meiner Ausführungen Jg. 1919/20, S. 172, in denen ich die ägyptische Deutung des Namens מְרִי־בַעַל abgelehnt habe, möchte ich noch den Namen מינפתח Jos 15_9 18_{15} nennen, auf den mich HERMANN RANKE aufmerksam machte. Darin steckt nach der sehr wahrscheinlichen Deutung von CALICE (Orientalist. Literaturztg. VI [1903] S. 224) der Name des Königs Mrj-n-Pth (*Μενεφθης mit einer Emendation des bei MANETHO überlieferten Αμμενεφθης). Danach würde also auch das AT die Wiedergabe von ägyptischem mrj durch מי (nicht מרי) bezeugen.

Heidelberg. W. SPIEGELBERG.

Die Tagung der Alttestamentlichen Forscher in Leipzig am 29. September 1921.

Vom Herausgeber.

Es war ein überaus glücklicher Gedanke, die alttestamentlichen Forscher am Vortag des 1. Deutschen Orientalistenkongresses in Leipzig zu einer besonderen Tagung zusammenzuberufen, und die Alttestamentler der Deutschland benachbarten Gebiete haben es mit Dank begrüßt, daß auch sie zur Teilnahme eingeladen wurden. Die Tagung hat einen so gelungenen Verlauf genommen und sich als eine so wertvolle neue Einrichtung erwiesen, daß das Organ, das die alttestamentliche Wissenschaft vertritt, nicht ohne ein Wort an ihr vorübergehen kann, sondern die Pflicht empfindet, eine Ausnahme zu machen und das gerade erscheinende Heft der Zeitschrift mit einer kurzen Berichterstattung abzuschließen. Übrigens sei die Hoffnung ausgesprochen, daß die Zeitschrift neben dem wichtigen Vortrag KITTELs, den sie sich freut, dem Leser schon in diesem Hefte vorzulegen, noch diese und jene Abhandlung vom Leipziger Alttestamentlertag werde bringen können. Diese Hoffnung erleichert dem Berichterstatter die Aufgabe: er darf sich mit einer kurzen Darlegung begnügen.

Die Tagung wurde Donnerstag den 29. September im Alttestamentlichen Seminar der Universität Leipzig durch K. BUDDE eröffnet, der *Über die Redaktion des Zwölfprophetenbuches* sprach. Man erwartete, wie es in der Diskussion geäußert wurde, daß von schriftgelehrter und eschatologischer Redaktion gehandelt werde. BUDDE glaubte jedoch, eine andersartige Redaktion entdecken und namhaft machen zu können, nämlich eine solche, der es darum zu tun gewesen sei, lediglich Gottes Worte zu verzeichnen, und der deshalb manche alte historische Nachrichten über die Propheten zum Opfer gefallen seien. In der Morgensitzung behandelte dann noch E. SELLIN *Einige cruces interpretum im Zwölfprophetenbuch,* deren Entfernung er in seinem demnächst erscheinenden Kommentar zu den Zwölf Propheten vorschlagen wird.

Der Nachmittag brachte zuerst den Hauptvortrag der ganzen Tagung *Über die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft* von

RUD. KITTEL (s. o. S. 84—99). Außerordentlich erfreulich war es, daß die nachherige Diskussion eine sozusagen vollständige Übereinstimmung der Alttestamentler und ganz besonders eine fast einhellige Zustimmung zu den von KITTEL aufgestellten theologisch-religiösen Zielen der alttestamentlichen Wissenschaft aufwies. Auf keine bessere Weise konnten Recht und Aufgabe einer selbständigen alttestamentlichen Zeitschrift innerhalb der Wissenschaft der Theologie begründet und aufgezeigt und der hie und da etwa auftauchende Gedanke, die alttestamentliche Wissenschaft nur als Anhängsel der Orientalistik zu betrachten und zu betreiben, als der Sache nicht entsprechend endgültig verscheucht werden — ein Ergebnis, das Herausgeber und Verleger der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft mit Genugtuung und Freude feststellen dürfen. — Zum Schluß sprach noch O. EISSFELDT über *Hexateuch-Diatessaron und Hexateuch-Synopse,* indem er auf seine demnächst erscheinenden Studien zur Nachprüfung und Weiterführung der Untersuchungen SMENDs über den Hexateuch hinwies.

In der alttestamentlichen Gruppe der Tagung der Deutschen Orientalisten, die zugleich das fünfundsiebzigjährige Bestehen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft feiern konnten, wurden an den zwei folgenden Tagen, Freitag 30. September und Samstag 1. Oktober, noch verschiedene Vorträge angehört:

H. GUNKEL sprach über *Die Komposition der Josepherzählungen* und suchte darzulegen, wie er in der 5. Auflage seiner Genesis seine bekannten Forschungen weiterführen, genauer ausgestalten und präzisieren werde.

P. KAHLE zog auf Grund neuer Texte mit babylonischer Punktation interessante Folgerungen über *Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die masoretische Punktation.*

J. HERRMANN legte, zusammen mit F. BAUMGÄRTEL, *Beiträge zur Entstehung der Septuaginta* vor, in denen er auf Grund neuer Beobachtungen und genauer Untersuchungen die von THAKERAY aufgestellte These von der Verschiedenheit der Übersetzer der Septuaginta mit vermehrtem Material bestätigte und den Schluß zog, daß vielleicht von da aus einiges Licht auf die sagenhafte Erzählung des Aristeasbriefes falle.

A. JIRKU machte Mitteilung von einigen Einzelheiten aus *Neuem keilinschriftlichem Material zum Alten Testament.*

Den prächtigen Abschluß aller Vorträge machte E. SIEVERS, der mit wahrer Virtuosität die *Probleme semitischer Metrik* demonstrierte und in die Geheimnisse der von ihm erkannten Lösung einzuführen suchte.

Es ist nicht zu verwundern, daß die dankbaren Teilnehmer, erfreut über den schönen Verlauf der Tagung, den Wunsch hegen, eine solche Alttestamentlertagung möchte alljährlich wiederholt werden. Verwunderlich ist es aber auch nicht, daß die Alttestamentliche Gruppe des Orientalistentages einstimmig die nachfolgende Entschließung gefaßt hat:

„Die zum 1. Deutschen Orientalistentag in Leipzig versammelten Alttestamentlichen Forscher wenden sich mit Entschiedenheit gegen die in neuerer Zeit laut gewordenen Stimmen, die eine Beschränkung des hebräischen und alttestamentlichen Studiums in den Theologischen Fakultäten empfehlen. Sie ersuchen die Unterrichtsverwaltungen nachdrücklich, solchen Bestrebungen keine Folge zu geben. Insbesondere erklären sie, daß die Forderung, den hebräischen Grundtext durch die griechische Übertragung der ‚Septuaginta' zu ersetzen, auf vollkommener Verkennung des wahren Charakters dieser sogenannten Übersetzung beruht."

Die Tagung hat jedem Teilnehmer die Überzeugung nur festigen können, daß ohne Hebräisch kein wirkliches Eindringen in die Geschichte und den Geist der alttestamentlichen Religion und damit auch in das tiefe Verständnis des Evangeliums und des Wesens des Christentums möglich sei.

[Abgeschlossen den 15. Oktober 1921.]

23. 10. 1921

Das Opfer der roten Kuh (Num 19).

Von **J. Scheftelowitz** in Cöln a. Rh.

1. Lustrationsbräuche sind erstarrte Überreste aus primitiver Zeit. In der Bibel ist der ursprüngliche Sinn der Lustration unter dem monotheistischen Einfluß verwischt worden, da die Anschauung von der Macht der Dämonen, die neben dem einzigen Gotte selbständig schalten, dem Monotheismus zuwiderläuft. Ein Beispiel hierfür ist das Sündopfer. Nach Lev 6 $_{19}$ f. infiziert das Fleisch und Blut des Sündopfers alles, was mit ihm in Berührung kommt, mit „Heiligkeit". Wer das Fleisch anrührt, wird heilig, das Gewand, das von dessen Blut bespritzt wird, muß an einer heiligen Stätte gewaschen werden. Auch das Gefäß, in dem das Fleisch gekocht wird, muß, wenn es irden ist, zerbrochen, oder wenn es aus Metall ist, gewaschen werden, um die ihm anhaftende „Heiligkeit" zu tilgen. Der Priester ißt das Fleisch des Sündopfers im Heiligtum. Hier hat der Monotheismus aus dem ursprünglich dämonischen Sündenstoff, der mittels der Handauflegung des Sünders auf den Kopf des Opfertieres auf das Sündopfer übertragen worden ist[1], einen Heiligkeitsstoff gemacht, um so den Begriff des „Dämonischen" gänzlich auszuschalten. Qādōš, 'heilig', hat hier dieselbe Bedeutung wie tabu[2]. Gewisse Dinge sind den überirdischen Mächten zugehörig; sind diese höheren Mächte gute Gottheiten, so kommt diesen Dingen der Begriff 'heilig' zu, sind aber diese überirdischen Mächte Dämonen, so sind sie „unrein". Wer mit 'Heiligem' in Berührung kommt, wird vom 'Heiligen' infiziert[3], und wer 'Unreines' berührt, vom 'Unreinen' angesteckt. Für beide ist die Abwaschung behufs Be-

[1] Indem der Sünder seine Hände vor dem Schlachten auf den Kopf des Opfertieres legt, überträgt er hierdurch die Sünden auf das Tier (Lev 4 $_{16}$ 24 $_{29}$). Der Priester als Vertreter des Sünders (Lev 10 $_{17}$) taucht einen Finger in das Opferblut (Lev 4), wodurch die Sünde gleichsam weggewischt wird (vgl. SCHEFTELOWITZ, Arch. f. Religionsw. 17, 370 ff.).

[2] Vgl. hierüber ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, übers. von STÜBE, S. 116 f.

[3] Vgl. Ex 29 $_{37}$ 30 $_{29}$, Talmud Sebāḫim 83.

seitigung des 'heiligen' bzw. 'unreinen' Stoffes vorgeschrieben. Der Priester soll mit seiner Amtskleidung nicht in den äußeren Vorhof gehen, sondern sie zuvor ablegen, damit das gemeine Volk durch die Berührung mit diesem Kleide nicht 'geheiligt' werde. Durch die Berührung des Gewandes wird also Heiligkeitsstoff übertragen [1]. Auf der Anschauung, daß Heiligkeit ansteckt, beruht auch der im frühesten christlichen Mittelalter existierende Glaube, daß man durch die Berührung mit Reliquien mit ungewöhnlicher Lebenskraft erfüllt werde [2]. Ähnlich berichtet II Reg 13 $_{21}$, daß eine Leiche, die in das Grab des Propheten Elisa geworfen wurde, durch die Berührung mit den Gebeinen des heiligen Mannes wieder lebendig wurde. Der alte Brauch, nicht das Fleisch des sündenbeladenen Tieres zu genießen, liegt noch bei dem Sündopfer vor, das der Hohepriester für seine Sünden oder für die des gesamten Volkes darbringt. Es muß, nachdem mit dem Blute der Altar besprengt worden ist, außerhalb der Stadt verbrannt werden: „Und wer es verbrennt, wasche darauf seine Kleider und bade seinen Körper im Wasser, alsdann komme er in das Lager" (Lev 4 $_{12}$ $_{21}$ 16 $_{27-28}$). Ebenso soll, wer den Sündenbock in die Wüste gebracht hat, sich nachher seine Kleider und seinen Körper waschen. Alsdann erst komme er ins Lager (Lev 16 $_{26}$). Der dämonische Sündenstoff, der auf das Tier übertragen worden ist, wird außerhalb des menschlichen Wohnbereichs endgültig vernichtet. Bei den Griechen wurden die Sündopfer entweder vollständig verbrannt oder in die Einöde oder in das Meer geworfen [3]. Ähnlich geschah es bei den Primitiven [4].

2. Alle Opfer des rein monotheistischen Kultes gelten als heilig und mußten auf dem Altare im Tempel dargebracht werden. Die Opferstücke durften nur von „reinen" Priestern innerhalb des Tempels verzehrt werden [5]. Selbst der Priesterzehnt durfte nur in rituell reinem Zustande gegessen werden (Dtn 18 $_{9-13}$), denn alles Heilige sollte nur von reinen Priestern berührt werden (Num 18 $_{11\,ff.}$) und durfte nicht mit Unreinem in Verbindung gebracht werden.

3. Im Widerspruch hierzu stand allein das Opfer der roten

[1] Hes 44 $_{19}$, vgl. Ex 30 $_{29}$. Auch in Indien ist die Abwaschung des Heiligkeitsstoffes nach dem Opfer vorgeschrieben, vgl. OLDENBERG, Religion des Veda [2] 408 f.

[2] Vgl. N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, 109 f.

[3] HIPPOKRATES VI 362.

[4] Vgl. FRAZER, Golden Bough [3] VI 193.

[5] Vgl. Lev 6 $_{9}$ $_{19}$ 7 $_{6}$.

Kuh, das den Rabbinen daher ein Rätsel blieb. So lehrt Josua von Siknin im Namen des R. Lewi: „Über vier dunkle Vorschriften der Tora stellt der Satan Fragen: über die Leviratsehe, das Šaåṭnēz [d. i. das Verbot, ein aus Woll- und Leinenfäden zusammengewirktes Zeug zu tragen], den Sündenbock und über die rote Kuh. Erst in der zukünftigen Welt werden die Menschen den Grund dieser Vorschriften erfahren"[1]. Die Zeremonie des Opfers der roten Kuh war folgendermaßen: Eine fehlerfreie, rote Kuh[2], die noch kein Joch getragen, hat ein Laie in Gegenwart eines Priesters außerhalb der Stadt geschlachtet. Das Blut hat der Priester sieben Mal in der Richtung nach dem Heiligtum gesprengt. Dann ist die rote Kuh vollständig verbrannt und zugleich in dieses Feuer Zedernholz, Ysop und ein roter Wurm hineingeworfen worden. Der Priester sowie der Laie, der die Kuh geschlachtet und verbrannt hat, sind durch die Berührung dieses Opfers bis zum Abend unrein; sie müssen sich baden und ihre Kleider waschen. Ebenso wird der rituell reine Mann, der die Asche dieser verbrannten Kuh sammelt und außerhalb der Stadt an einem reinen Ort niederlegt, bis zum Abend unrein; er muß gleichfalls ein Bad nehmen und seine Kleider waschen (Num 19 $_{2\,ff.}$). Weil die rote Kuh ähnlich dem Sündopfer des Hohenpriesters außerhalb der Stadt verbrannt wurde, erhielt dieses Opfer der roten Kuh gleichfalls den Namen חַטָּאת 'Sündopfer' (Num 19 $_{9}$). War nun jemand durch die Berührung mit einem Toten unrein geworden, so mußte er sich am dritten und siebenten Tag nach seiner dämonischen Infektion mit Quellwasser, das mit der Asche der roten Kuh vermengt war, besprengen lassen. Nachdem er zum Schluß noch ein Bad genommen hatte, war er wieder rein. Auch die offenen Gefäße, die sich im Zelte eines Toten befanden und daher unrein waren, wurden durch die Besprengung mit solchem Wasser wieder rein. Der Reine, der die Besprengung vornahm, oder dieses Sprengwasser berührte, war hierdurch unrein und mußte sich baden und seine Kleider waschen[3].

4. Dieses Opfer verstößt gegen die Vorschriften des mosaischen Opferkultes. Kein anderer als ein Priester durfte sonst die vor-

[1] Midraš Jelamdēnu P. Ḥuqqat § 7; Tanḥumā (ed. BUBER), Ḥuqqat § 23.

[2] Hatte diese rote Kuh nur zwei schwarze oder weiße Haare, so war sie zum Opfer nicht geeignet (Mišnā Pārā 2, 5).

[3] Num 19 $_{14-22}$ 31 $_{19\ 23}$.

schriftsmäßigen Opfer darbringen, und zwar nur im Heiligtum. Ferner galten ein Opfer und seine Ingredienzen als heilig, so daß sie nicht mit einem Unreinen in Berührung gebracht werden durften. Nur was infolge des ihm anhaftenden dämonischen Stoffes oder infolge der Zugehörigkeit zu einem heterogenen Kulte unrein war, war im israelitischen Kulte von der Nähe des Heiligtums verbannt. So verbrannte Josia die Götterbilder, die sich im Tempel vorfanden, außerhalb Jerusalems und streute deren Asche auf die Gräber (II Reg 23_{6}). Das Unreine gehört zum unreinen Orte. Der Unreine muß sich außerhalb des „Lagers" aufhalten (Num 5_{3} 31_{19}). Die Bibel verbietet ausdrücklich, außerhalb des Heiligtums Opfer darzubringen, da dort den bösen Geistern geopfert würde (Lev $17_{3\,ff}$).

Wie ist nun das Opfer der roten Kuh zu erklären, das doch vom Tempel ausgeschlossen, von einem Laien dargebracht wurde und dessen Ingredienzen gerade bei unreinen Menschen und unreinen Gegenständen angewendet wurden?

5. Ähnliche bei den Primitiven vorherrschende Bräuche, die im weiteren angeführt werden, geben uns des Rätsels Lösung: Das Opfer der roten Kuh sowie der Gebrauch der magischen Asche war ursprünglich von der mosaischen Religion ausgeschlossen und hatte erst nachträglich infolge einer Konzession an das urisraelitische Heidentum Aufnahme gefunden[1]. Weil die Asche dieses Opfers in urisraelitischer Zeit zur Abwehr der Leichendämonen angewandt wurde, war sie in der mosaischen Religion ursprünglich verboten gewesen, sie wirkte daher wie jeder heidnische Kultgegenstand verunreinigend, so daß man zur Wiederherstellung der rituellen Reinheit ein Bad nehmen mußte[2]. Die aus primitiver Zeit herrührende übermäßige Furcht vor Leichendämonen ist im israelitischen Volksglauben unvermindert geblieben. Infolgedessen konnte das in vorisraelitischer Zeit gegen die Leichendämonen angewandte, in der Asche der roten Kuh bestehende Apotropäum von der offiziellen Religion nicht ausgemerzt werden[3]. Dieses Opfer, das vom Heilig-

[1] Nach R. Lēwi (III Jh.) sind alle Opfer nur eine Konzession an das Heidentum (Jalquṭ § 579. Wajjiqrā Rabbā P. 22).

[2] Jebāmōt 46, Keritōt 9a, Pesāḫim 92a, Gen 35_{2} Num 31_{23} f. Jer 2_{28} 7_{30} Hes 20_{31} 22_{4} 23_{7} 36_{18}.

[3] Ursprünglich hatte die mosaische Religion nur vorgeschrieben, daß der an einem Toten Verunreinigte noch am selben Abend ein Bad nehme, wodurch er wieder rituell rein wurde (Lev 22_{4-7}).

tum ausgeschlossen war, scheint trotz des Verbotes auch weiterhin außerhalb der Stadt dargebracht worden zu sein. So hat schließlich der heidnische Brauch über das Religionsgesetz gesiegt[1]. Die Asche der roten Kuh, wegen der ihr zugeschriebenen außerordentlichen apotropäischen Kraft zum Exorzismus zu verwenden, ist nachträglich von der mosaischen Religion nur für die durch einen Leichnam Verunreinigten gestattet worden. Obzwar man die Asche für das vorzüglichste kathartische Mittel hielt, eine von Leichendämonen besessene Person davon zu befreien, so wirkte dennoch die Berührung des Opfers der roten Kuh und ihrer Asche wegen des heidnischen Ursprunges rituell verunreinigend, so daß sowohl der „Reine" als auch derjenige, an dem mittels der Asche die Lustration vollzogen worden ist, durch die Berührung der Opferreste der roten Kuh kultisch unrein wurden. Beide mußten zwecks Beseitigung der rituellen Unreinheit ein Bad im Quellwasser nehmen. Um dem Opfer der roten Kuh nachträglich einen monotheistischen Charakter zu geben, fand die von Laien vorgenommene Schlachtung und Verbrennung in Gegenwart eines Priesters statt, der dieses Opfer dadurch in Beziehung zum offiziellen Kult brachte, daß er vom Blute des Tieres siebenmal in der Richtung nach dem Heiligtum eine Sprengung vornahm. Durch die Sanktionierung dieses heidnischen Brauches ist also die ihm ursprünglich anhaftende Unreinheit des heidnischen Opfers nicht aufgehoben worden.

6. Die rotfarbige Kuh sowie auch Bestandteile davon gelten wegen der roten Farbe[2] im Polytheismus als wirksame Apotropaea. Zwecks endgültiger Befreiung von den Leichendämonen herrscht im alten Indien nach einem Leichenbegängnis bei den Brahmanen der Taittirīya-Schule folgender Brauch: Nachdem am 10. Tage nach dem Tode die Leidtragenden ein Reinigungsbad genommen, wird nördlich von dem Reinigungsfeuer, das zwischen dem Dorfe und der Kremationsstätte angelegt wird, ein roter Stier mit dem Kopfe nach Osten hingestellt. Die an der Bestattung teilnehmenden Verwandten des Toten berühren ihn von hinten, wobei sie sprechen:

---

[1] Auch die Phrase מֵי הַנִּדָּה Num 19 $_9$ 13 $_{20}$ $_{21}$ 31 $_{23}$ weist auf den heterogenen Ursprung dieses Brauches hin. Der Ausdruck נִדָּה 'das Unreine' wird vom Götzendienst gebraucht (Esr 9 $_{11}$ II Chr 29 $_5$). Die Annahme EERDMANS', Theol. Tijdschrift, Leiden 1908, 234 ff., daß mē hanniddā ursprünglich 'Wasser mit Menstruum' gemischt bedeute, halte ich für sehr gewagt.

[2] Vgl. v. DUHN, Arch. f. R.W. 1906, 1 ff.

„Den Stier, den Sproß der Surabhi, berühren wir zum Heile.“ Alle gehen alsdann in einer Reihe hinter diesem roten Stier in östlicher Richtung. Zu Hause angelangt, pflegen die Leidtragenden einen roten Stier oder einen Feuerbrand um das Herdfeuer herumzuführen. Der Spruch, der dabei gesprochen wird, heißt „Behütung“. Die Āśvalāyana-Sekte gebraucht anstatt des lebenden roten Stieres ein rotes Ochsenfell, das seitlich vom Reinigungsfeuer ausgebreitet wird und auf das die Leidtragenden treten [1]. Um den Geist eines kürzlich Verstorbenen, der das Haus der überlebenden Verwandten heimsucht, zu bannen, muß um dieses ein roter Stier herumgeführt werden [2]. Der von Dämonen besessene Inder muß sich zwecks Beseitigung der Dämonen auf einen Stuhl setzen, der auf einem roten Ochsenfell steht, worauf er mit Wasser besprengt wird [3]. In der altindischen Beschwörungsformel gegen die Gelbsucht heißt es: „Mit der Farbe des roten Stieres umgeben wir dich. Mit roten Farben umgeben wir dich, zur Verlängerung des Lebens, damit dieser Mann von seinen Leiden befreit werde und er nicht gelb werde“ [4]. Um den Zauber eines Feindes zunichte zu machen, schlachtet der alte Inder östlich vom Opferfeuer einen rotbraunen Stier und westlich vom Opferfeuer einen roten Ziegenbock [5]. Zum Schutze gegen die Dämonen wird am Hochzeitstage die Braut auf das Fell eines roten Ochsen gesetzt [6]. Nach Hiraṇyakeśin Gṛhya S. I 7, 22 und Āpastamba Gṛhya S. II 6, 8—10 setzen sich Braut und Bräutigam auf dasselbe. Um reichen Kindersegen zu erlangen, wäscht die Frau ihren Mann mit dem Urin einer roten Kuh [7]. Bei der Schichtung des Feueraltars wurde in der Mitte der Vedi (d. i. des Opferplatzes, auf dem der Altar errichtet wird) ein rotes Ochsenfell, dessen Nackenteil nach Osten und dessen haarige Seite nach oben gekehrt ist, ausgebreitet,

---

[1] Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, 1896, S. 119f. 126 118.

[2] Āśvalāyana Gṛhya S. IV 6, 15. Ein ganzes Jahr bringen die Hinterbliebenen dem Verstorbenen täglich ein Opfer dar. Das letzte Opfer am Jahresschluß besteht in einer roten Ziege, die außerhalb des Dorfes dargebracht wird (Āp. Dh. S. II 8, 18, 13). Nach Yājñavalkya I 259 ist eine rote Ziege als Manenopfer besonders geeignet.

[3] Yājñavalkya I 279 f.

[4] Atharvaveda I 22, 1—2.

[5] Kauś. Sūtra 39, 2—3. Caland, Altind. Zauberritual, S. 133.

[6] Khādira Gṛ. I 4, 2, Gobhila Gṛ. II 3, 3; Pāraskara Gṛ. I 8, 10.

[7] Āpastamba Gṛ. VIII 23, 4. Der Brahmane, der Nachkommenschaft oder Herrschaft begehrt, soll in einem roten Fell baden, dabei Verse aus dem Śrīsūkta rezitieren (Ṛgvidhāna II 18, 5).

worauf die zur ersten Schicht gehörigen Backsteine niedergelegt wurden (Śāṅkh. Śr. VII 3 2 1; Kāty. Śr. XVII 3, 17), wohl um hierdurch die auf diesem Platze weilenden Dämonen zu verscheuchen. Denn alle bösen Geister müssen vom Opfer ferngehalten werden, weshalb auch der Brahmane beim Anzünden des Opferaltars das Apratiratham-Sūktam (Ṛgv X 103, 1—12) rezitiert (Śat. Br. IX 2 3 5). Ähnlich wird bei der Zeremonie der Anlegung des häuslichen Feuers hinter dem Feuer ein rotes Stierfell ausgebreitet (Āp. Śr. V 5, 1). Bezweckt man die Vernichtung eines Feindes, so läßt der Inder ein blutrotes Tier von rotgekleideten und rotbeturbanten Priestern darbringen (Kāty. Śr. VIII 9, 1). Bei dem indischen Zauber, der die Übertragung der Kraft des Stieres auf einen Menschen bewirken soll, wird ein rötlicher Stier verwendet[1].

7. Auch Bestandteile anderer roter Tiere werden im primitiven Glauben als wirksame Apotropaea angesehen. In China gilt die aus der Verbrennung eines Fuchsschwanzes oder des Kopfes eines Fuchses gewonnene Asche als ein kathartisches Mittel, um vorhandene Dämonen zu beseitigen. Das Fuchsfell schützt davor, daß man von Dämonen besessen wird[2]. Zum Schutze gegen dämonische Einflüsse wurde dem Talmud[3] gemäß den Pferden ein Fuchsschwanz zwischen die Augen gehängt. Dieser Brauch herrscht auch in Italien. Ebenso befestigt man den Kindern ein Stück Fuchsfell an die Schulter und die italienischen Bauern tragen dieses an den Kopfbedeckungen. In Schottland nagelt man einen Fuchskopf an die Stalltür zum Schutz gegen die Hexen[4]. Die Begegnung mit einem Fuchse gilt bei den Zigeunern als glückverheißend. Ein am bloßen Leibe getragener Fuchsschwanz erhöht die männliche Potenz[5]. Die Zunge eines Fuchses schützt in Böhmen vor Schreck[6]. Bei den Grönländern wird ein Stück vom Fuchskopfe als Amulett benutzt, das vor Feinden schützt[7]. Der im Mittelalter lebende MARTIN

[1] Atharvaveda IX 4, 1. 22.

[2] J. J. M. DE GROOT, Religious System of China VI (1910) p. 1073.

[3] Šabbāt 53 a, Tos. Šabbāt IV 5.

[4] S. SELIGMANN, Der böse Blick II (1910) 118. Die Kopfbedeckung der Medizinmänner bei den Sagajern (Sibirien) und den Atna-Indianern war mit Fuchsfell verbrämt (M. BARTELS, Medizin der Naturvölker 1893, S. 71 f.).

[5] H. v. WLISLOCKI, Aus dem innern Leben der Zigeuner 1892, S. 118.

[6] A. WUTTKE, Deutscher Volksaberglaube [3] S. 127.

[7] K. RASMUSSEN, People of the popular North, ed. HERRING, London 1908, p. 139.

von Arles[1] berichtet, daß zu seiner Zeit Frauen ihre Kinder vor dem bösen Blick dadurch schützten, daß sie auf die Schultern der Kinder Stücke vom Fuchsschwanz und Haarbüschel legten. Hat ein Hahn ein Stückchen von einem Fuchsfell am Halse, so wird er nach römischem Glauben nie von Füchsen angegriffen[2]. Um eine Frühgeburt zu verhindern, nimmt in Bosnien die Schwangere das Fell von der Schnauze eines Fuchses und legt es auf glühende Kohlen, die am Boden liegen. Darüber stellt sie sich, damit ihr der Rauch zwischen die Füße gelange[3]. In der Berliner Gegend wird ein Fuchszahn als Amulett einem Kinde um den Hals gebunden, damit es leicht zahne[4]. Die Rabbinen halten es für einen abergläubischen Brauch, wenn man sich einen Fuchszahn als „Heilmittel" umbindet[5]. Als Mittel gegen Unfruchtbarkeit wird bei den galizischen Juden die Leber einer Füchsin angewendet[6].

8. Rotfarbige Tiere gelten bei vielen Völkern als heilig und werden als Opfer bevorzugt. Die rote Stute ist im Ṛgveda ein Göttertier[7] und gilt als glückbringend[8]. Die alten Perser pflegten dem Tištrya und Vĕrĕthragna vor allem ein blutfarbiges[9] oder ein weißes Schaf zu opfern[10]. Die Wotjäken opfern zwecks Erlangung von Regen dem Gotte einen roten Stier und zwei Schafe[11]. Die Mordwins (Gouv. Kazan) feiern im Sommer ein Fest, an dem sie

[1] Martin d'Arles, Tractatus de superstitionibus, in Nicolaus Jaquerius, Flagellum haereticorum fascinariorum, Frankfurt M. 1581, p. 385.

[2] Plinius, N. H. XXVIII 81.

[3] Am Urquell I N F. 205.

[4] E. Krause, Abergläubische Kuren und sonstiger Aberglaube in Berlin, Ztschr. f. Ethnol. XV (1883), S. 84.

[5] Mišnā Šabbāt VI 10. Talm. Šabbāt 67 a.

[6] Am Urquell IV 120.

[7] Rgv. I 14, 12; 45, 2; 94, 10; 134, 3; III 6, 6; IV 6, 9; 1, 8; V 56, 6 f. Uṣas besitzt rötliche Ochsen (Ait. Br. 4, 9).

[8] Rgv. I 100, 16. Den Aśvinau wird ein roter Ziegenbock geopfert (Śat. Br. V 5, 4, 1).

[9] vohugaona, 'blutfarbig', hat dieselbe Bedeutung wie griech. αἱματίτης.

[10] Yašt 8, 58; 14, 50. „Rot" und „weiß", die Farbe des Feuers und des Lichtes, spielt auch im Mithraskult eine bedeutende Rolle (vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 10 Z. 28, vgl. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, S. 18). Im Babylonischen gilt bei Schafsgeburten ein weißes und dunkelrotes als ein sehr günstiges Omen. Ebenso deutet bei den Etruskern die Geburt eines purpurroten Schafes auf großes Glück für den Herrscher und seine Nachkommen (M. Jastrow, Religion der Babylonier und Assyrer II, S. 869 Anm. 4; S. 940).

[11] Buch, Globus XL, S. 316.

einer Gottheit eine rote Kuh opfern[1]. In Madagaskar opfert der König am Vorabend des Neujahrs einen roten Hahn[2].

. 9. Das rote Tier ist also im primitiven Glauben nicht nur ein der Gottheit erwünschtes Opfer, sondern auch ein wirksames Apotropäum. Der rote Stier hat im alten Indien eine ähnliche Rolle gespielt wie die rote Kuh in der urisraelitischen Religion. Daß gerade die Asche der roten Kuh beim Exorzismus der Leichendämonen verwendet wurde, kommt daher, weil Asche eine hervorragend kathartische Wirkung ausübt. Die aus verbranntem Kuhdung gewonnene Asche gilt bei den Indern als ein Lustrationsmittel[3]. Der Leichnam hervorragender indischer Gelehrten wird zum Schutze vor Leichendämonen bis zu seiner Verbrennung in Asche aufbewahrt[4]. Um gegen Dämonen gefeit zu sein, unterzog sich täglich der altindische König einer Lustration mittels Asche[5]. Bei den Todas hat sich die Wöchnerin etwa 3 Tage nach der Geburt einer Reinigungszeremonie zu unterziehen, indem ihr Kopf und ihr Gesicht mit Asche abgerieben wird[6]. Bei den Wotjäken wird das Kind zum Schutze gegen die Dämonen gleich nach der Geburt mit Asche abgerieben und dann in Salzwasser gebadet[7]. Asche von geopferten Kälbern wurde auch in Rom zur Lustration verwendet[8]. In Deutschland wurde die Asche des Osterfeuers sorgfältig aufbewahrt, „denn sie wirkt gut bei Krankheiten"[9]. Bei den alten Persern mußte eine Frau, die ein totes Kind geboren, auch ihr Inneres reinigen, indem sie Asche, mit einigen Tropfen Kuhurin vermengt, herunterschluckte[10].

---

[1] A. Featherman, Soc. History of Races of Mankind, IV, p. 548.

[2] J. Sibree, Madagaskar 1870, S. 337.

[3] Dubois and Beauchamp, Hindu manners, customs and ceremonies [2] 1899, p. 183.

[4] Journ. of the Royal Asiat. Soc., Bombay Br. VIII, No. 24, p. 85.

[5] Agnipurāṇa 4. 5, 11 ff.; 6. 2, 7; 7. 1, 6. Neben dem Baden im Gangeswasser gilt in Indien das Bestreichen des ganzen Körpers mit reiner Asche als vorzügliches Lustrationsmittel (Vaikhāna Gṛ. S. I 5 bearb. von Th. Bloch 1896, 31, Bṛhajjābālopaniṣad, vgl. Aufrecht, Sanskrit-Handschriften der Staatsbibliothek München 1909, 143 ff.). In manchen Gegenden Indiens pflegte man bei der Hochzeit Asche nach der Braut zu werfen (Dīghanikāya XXVII 16).

[6] Rivers, Todas, p. 324.

[7] Featherman a. a. O. IV, p. 532. Globus XL, p. 326.

[8] Ovid, Fast. IV, 639, 725, 733.

[9] E. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen, Berlin 1843, S. 312.

[10] Vendidād 5, 49 ff. Über die reinigende, entsühnende Kraft der Asche in verschiedenen Kulten vgl. M. Höfler, Die volksmedizinische Organotherapie; Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 34 35 73 75.

Auch bei den Khasis (Indien) wurde Asche zur Bannung der Dämonen verwendet[1].

10. In altisraelitischer Zeit wurde also an dem von Leichendämonen Besessenen eine Lustration vorgenommen, wozu die kathartischen Mittel Asche und Wasser[2] verwendet wurden. Die Asche wurde deshalb von der roten Kuh gewonnen, weil das rote Tier im primitiven Glauben infolge seiner Farbe als wirksames Abwehrmittel gegen Dämonen galt und außerdem eine hervorragende Rolle im Opferkult spielte. Zwecks Steigerung der Wirkung des kathartischen Mittels sind mit der roten Kuh andere Apotropaea, wie ein roter Wurm und Ysop[3], zusammen verbrannt worden, so daß die in der kathartischen Zeremonie angewandte Asche aus mehreren Abwehrmitteln hergestellt ist. Diese magische Handlung, die ursprünglich dem Monotheismus widersprach, ist erst nachträglich ganz lose dem israelitischen Opferkult angegliedert worden.

Bereits H. HOLZINGER[4] hat erkannt, daß in dem Opfer der roten Kuh „der Rest eines ganz anderen Kultussystems" vorliegt. Doch seine Erklärung von der verunreinigenden Wirkung der roten Kuh ist unhaltbar: „Wenn alle Mitwirkenden unrein werden, obwohl die Sache, mit der sie zu tun haben, reinigend wirkt, so ist das nicht daraus zu erklären, daß sie mit der im Tier verbrannten Todesunreinigkeit in Berührung gekommen wären, sondern ebenso anzusehen, wie die Verunreinigung der Hände, welche die Hl. Schrift berühren: es ist das ein einfaches Mißverständnis der Vorsichtsmaßregel, nach Berührung eines קודש sich zu reinigen, damit nicht die übertragene Heiligkeit durch Berührung mit Profanem entweiht werde." Doch ist diese Annahme unmöglich. Wäre die Asche

[1] CH. LYALL, Khasis 1907, S. 107. Über Asche als dämonenabwehrendes Mittel vgl. auch SELIGMANN, Der böse Blick II 92, 329. In Armenien wird die Asche von dem am Lichtmess angezündeten Scheiterhaufen, durch den die jungen Leute springen, als Apotropäum im Hause aufbewahrt oder in die vier Ecken des Daches des Viehstalls, im Garten und auf der Weide zerstreut, da diese Asche Menschen und Vieh vor Krankheiten schützen und die Pflanzen vor Raupen und Würmern (ABEGHIAN, Der armenische Volksglaube 1899, 73).

[2] Über die kathartische Wirkung des Wassers vgl. SCHEFTELOWITZ, Arch. f. Religionswiss. XVII S. 396 ff.

[3] Ysop und karmesinroter Wurm sind auch bei dem Blute des Pesach-Lammes verwandt worden, das als Apotropäum an die Türpfosten gestrichen wurde (Ex 12 $_{22}$), ferner zur Lustration des Aussätzigen und seines Hauses (Lev 14 $_{4, 6}$ 49 51 f.).

[4] Kommentar zu Num 19, S. 80.

wirklich heilig, so hätte sie unter keinen Umständen von Laien berührt werden, geschweige denn durch einen „Unreinen" absichtlich verunreinigt werden dürfen; denn Opferreste waren heilig und durften im Heiligtume nur von reinen Priestern angefaßt werden. Wenn es nun Mišnā Jadājim 3, 5 4, 5 f. heißt, die Berührung der biblischen, auf Pergament in hebräischer Schrift geschriebenen Bücher mache die Hände unrein (ṭāmē), so daß man nach deren Gebrauch sich stets die Hände waschen müsse, so ist dieses folgendermaßen zu erklären: Da nach der Zerstörung des Tempels die biblischen Heiligkeitsgesetze außer Kraft traten, so ist der Begriff „heilig" praktisch nicht mehr in Anwendung gekommen. Es herrscht nun ein großer Unterschied zwischen den von der Bibel vorgeschriebenen kultischen Heiligkeitsgesetzen und der rabbinischen Lehre, daß nämlich den biblischen Büchern, weil aus ihnen der heilige Geist spricht [1], Heiligkeitsstoff anhaftet. Die kultisch heiligen Dinge durften nur von reinen Priestern, hingegen die biblischen Bücher von jedermann berührt werden, so daß also letzteren eine ganz andere Art Heiligkeitsstoff innewohnte. Aus diesem Grunde wurde der Ausdruck „qōdeš" hierbei vermieden. Und da nun die Zeremonie der Beseitigung sowohl des „Heiligen" als auch des „Unreinen" die gleiche ist, nämlich die Abwaschung, so wurde dafür ṭāmē eingesetzt.

[Abgeschlossen den 26. Juli 1918.]

Zwei alttestamentliche Studien.

Von Pfarrer **G. Richter** in Gollantsch.

I. Der Blutbräutigam.

Über dem nächtlichen Abenteuer Ex 4 24 ff. lagert ein geheimnisvolles Dunkel. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll hier die Entstehung der Sitte der Kinderbeschneidung in Israel erzählt werden. BAENTSCH schreibt: Unser Mythus habe die Absicht, nicht sowohl die Entstehung der Beschneidung — denn der Ritus als solcher werde als bekannt vorausgesetzt —, sondern die Verlegung desselben aus den Jahren der Mannbarkeit in das Kindesalter zu er-

[1] Megillā 7 a, Sōṭā 11 b, Šemōt Rabbā P. 52, Berēšit Rabbā P. 75.

klären und zu rechtfertigen. Ursprünglich habe die Beschneidung die Weihe des Zeugungsgliedes an die Gottheit und die Aufnahme in die Mitgliedschaft des Stammes bedeutet und sei zugleich eine Erklärung der Heiratsfähigkeit gewesen, wie denn der arabische Ausdruck für „beschneiden" mit dem hebräischen חתן zusammenhänge. HOLZINGER fügt noch hinzu, daß die Beschneidung der Kinder als gemildertes Äquivalent für die der jungen Männer aufgekommen sei, und daß in der Bezeichnung „Blutbräutigam" der ursprüngliche Zusammenhang von Beschneidung und Pubertätserklärung oder Hochzeit noch durchschimmere. Der Ausdruck werde ein nicht mehr verstandener Nachklang der ursprünglichen Sitte sein.

Indessen hat diese Ansicht sehr schwere Bedenken gegen sich. 1. Es ist kaum glaublich, daß über den Ursprung einer Sitte von so fundamentaler Bedeutung, wie es die Beschneidung der Knaben war, verschiedene Traditionen bestanden haben. 2. Unser Abschnitt macht gar nicht den Eindruck, als ob er die Entstehung dieser Sitte erzählen wolle, denn es fehlt ein darauf abzielendes Gebot. 3. Keinesfalls hat ihn der Redaktor so verstanden. Nur ein beschränkter Kompilator — und das war der Redaktor sicherlich nicht — hätte neben den ausführlichen priesterlichen Bericht über die Einsetzung der Beschneidung Gen 17 harmlos eine ganz abweichende Tradition setzen können. 4. Es ist nicht nachweisbar, daß in Israel je die Beschneidung Erwachsener üblich gewesen sei. Man beruft sich zwar auf Gen 34$_{24}$ ff. und Jos 5$_{2}$ ff. Aber die letztere Stelle betrifft einen ausdrücklich motivierten Ausnahmefall; und in der ersteren handelt es sich überhaupt nicht um Israeliten. 5. Aus חרפת מצרים Jos 5$_{9}$ wird mit Unrecht gefolgert, daß die Israeliten in Ägypten die Beschneidung nicht geübt hätten. Mit dieser Interpretation stehen die vv. $_{4-8}$ in schreiendem Widerspruch. Man möchte sie deshalb zu einem redaktionellen Einschub stempeln; eine billige Allerweltsauskunft von zweifelhaftem Werte. Wahrscheinlich sind aber jene Worte nicht einmal ursprünglich, sondern statt מצרים מעליכם ist zu lesen הערלים מעמי „heute wälze Ich die Schmach der Unbeschnittenheit von Meinem Volke". 6. Moses wäre unbeschnitten gewesen und geblieben; denn bei welcher späteren Gelegenheit die Beschneidung an ihm vollzogen sein könnte, läßt sich nicht einmal ahnen. Dieser Gedanke ist für jeden Israeliten unerträglich, darf also auch

dem Jahwisten, dem Ex 4 24 ff. zugeschrieben wird, nicht imputiert werden.

Ferner ist es eine brüchige Konstruktion: Moses hat die Beschneidung an sich unterlassen und dadurch Zorn verdient. Zippora beschneidet nun auf Grund eines plötzlichen Einfalles ihren Sohn und berührt mit der abgeschnittenen Vorhaut die Genitalien ihres Mannes, um ihn mit dem Beschneidungsritus irgendwie in Verbindung zu bringen, ihm die Beschneidung gleichsam zu applizieren und ihn dadurch vor dem Zorn der Gottheit zu schützen. Warum in aller Welt wird das Versäumte nicht an dem Schuldigen selbst nachgeholt wie bei den erwachsenen Israeliten Jos 5? HOLZINGER stellt zwar zur Erwägung, ob es vielleicht deshalb geschehen sei, weil bei einem Kinde die Operation leichter und rascher zu vollziehen ist, oder weil eine Frau wohl ein Kind, aber nicht einen Erwachsenen beschneiden dürfe. Er erklärt aber selbst diese Auskunft für ungenügend: „Warum Zippora zum Surrogat der Beschneidung des Kindes greift, ist nicht deutlich." In der Tat lag hier kein Grund zu einer satisfactio vicaria vor; und wie sie dem Moses hätte angerechnet werden können, ist unverständlich. Zudem möchte man der unästhetischen Vorstellung, daß Zippora die Genitalien ihres Mannes mit der Vorhaut des Sohnes berührt habe, lieber überhoben sein. Nach GRESSMANN (Mose und seine Zeit, S. 57 ff.) hätte sie sogar die Scham Jahwes mit der Vorhaut des Moses berührt; er ändert nämlich בנה in אישה. Jahwe sei als ein von geiler Sinnengier erfüllter Nachtdämon vorgestellt, der das jus primae noctis beanspruchte und den Moses, der ihm dasselbe streitig machte, zu töten suchte. Da habe Zippora in bewunderungswürdiger Geistesgegenwart das Mittel der Beschneidung entdeckt, um ihrem Manne und vielen anderen das Leben zu retten. Die Szene spiele also in der Brautnacht. Vielleicht seien die jungen Männer früher von (ihren?) Frauen beschnitten worden. Aus dem nächtlichen Abenteuer hat GRESSMANN einen scheußlichen Teufelsspuk gemacht.

Nun steht zwar nicht ausdrücklich da, daß der Zorn Jahwes wegen der Unterlassung der Beschneidung des Kindes entbrannt sei. Doch finden wir eine Hindeutung darauf in den Worten, womit Zippora ihre Handlung begleitet: „Du bist mir ein Blutbräutigam." Nach der gangbaren Ansicht hätte sie dieselben an Moses ge-

richtet in dem Sinne, daß sie ihn, wie sich jetzt gezeigt habe, um den teuern Preis des Blutes ihres Kindes erhalten und wiedergewonnen habe. Aber als sie die Worte sprach, hatte sich das noch gar nicht gezeigt; denn וירף ממנו folgt erst in v. 26. Und wie hätte daraus eine so sprichwörtliche Rede werden können? Dazu kommt, daß das Suffix von לרגליו sich ohne Zwang nur auf Jahwe beziehen läßt; BAENTSCH hält es für nötig, neben „seine“ in Klammern „Mosis“ zu setzen, weil sonst niemand darauf käme. Dann muß aber mit אתה Jahwe gemeint sein. Und nun braucht es nicht viel Phantasie, um den Zusammenhang zu erkennen. Jahwe zürnt dem Moses wegen der Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes. Durch die Eile der Reise, wie STRACK will, läßt sich diese Unterlassung nicht motivieren, denn so etwas pflegen fromme Eltern selbst im größten Gedränge nicht zu verabsäumen; vielmehr durch eine sträfliche Nachgiebigkeit des Moses, die ja erklärlich genug ist, da er als Flüchtling bei seinem heidnischen Schwiegervater weilte. Ohne Zweifel wird er sich seiner Frau gegenüber des Öfteren darüber ausgesprochen haben, was seine Religion forderte, so daß sie sich ihres abweichenden Standpunktes voll bewußt war. Und gerade in der Frage, ob der Erstgeborene beschnitten werden solle oder nicht, konzentrierte sich natürlich die ganze religiöse Meinungsverschiedenheit, genau so wie heutzutage bei Mischehen in der Taufe des ersten Kindes. Zippora war also keineswegs in Unkenntnis der Gen 17 den Israeliten auferlegten Verpflichtung (DILLMANN), sondern als sie des zürnenden Jahwe ansichtig wird, weiß sie auf der Stelle, worum es sich handelt, und zögert nicht, die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen. Damit, daß sie Jahwe die Vorhaut ihres Sohnes zu Füßen wirft (denn etwas Weiteres braucht aus ותגע לרגליו nicht herausgelesen zu werden; eine Berührung kann auch durch Hinwerfen bewirkt werden) legt sie gleichsam das Bekenntnis ab: Von jetzt ab folge ich der Religion meines Mannes und ergebe mich Dir zum Eigentum. Wie hätte sie diese Hingabe drastischer zum Ausdruck bringen können, als indem sie selbst die Zeremonie der Aufnahme in die Jahwereligion an ihrem Erstgeborenen vollzog? Das bedeutete bei ihr, die doch als Frau in kein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Jahwe treten konnte, so viel, als wenn ein Mann sich selbst hätte beschneiden lassen. Die dabei gesprochenen Worte „Ein Blutbräutigam bist Du mir“ meinen also: Durch das Blut

meines Sohnes wird jetzt ein Band zwischen Dir und mir geknüpft, das von Natur nicht bei mir vorhanden war wie bei den Töchtern Abrahams. Von hier aus wird nun auch klar, von wem und bei welcher Gelegenheit diese Worte sprichwörtlich gebraucht wurden. Sie beschnittenen Männern in den Mund zu legen, wäre unnatürlich. Im Munde geborener Israelitinnen hätten sie erst recht keinen Sinn. Es war vielmehr die stereotype Formel, womit ausländische Ehefrauen ihren Beitritt in die israelitische Religionsgemeinschaft vollzogen, ohne daß sie selbstverständlich in späteren Zeiten selbst die Beschneidung zu vollziehen gehabt hätten.

Man könnte fragen, warum Jahwe seinen Anspruch nicht früher geltend gemacht hat. Nun doch wohl, weil Zippora bis dahin mit ihrem Kinde in der Heimat geweilt hatte, wo die heidnische Religion legitim war, und wo sie darum formal berechtigt war, die Beschneidung zu verweigern. Jetzt aber war sie im Begriffe, die Bannmeile Israels zu überschreiten.

Sehr schwierig ist v. 26b. LXX: διότι εἶπεν· ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου und Vulg.: „postquam dixerat: Sponsus sanguinum, ob circumcisionem“ haben ihn offenbar gänzlich mißverstanden. LXX muß überdies eine stark abweichende Lesart vor sich gehabt haben. Vulg. hatte in der ed. 1590 zu Sponsus sanguinum noch den Zusatz: Tu mihi es, der später gestrichen wurde; ein Zeichen, daß man unsicher tastete. DILLMANN: „Damals (nämlich als sie erkannt hatte, daß Jahwe nicht das Blut zur Tötung, sondern zur Beschneidung gewollt, es also recht eigentlich auf die Einwirkung der Beschneidung dieses und weiterer Kinder abgesehen hatte) sprach sie (beruhigter das modifizierte Wort): Blutbräutigam zu den Beschneidungen“. Aber sie hatte ja gar nicht befürchtet, daß Jahwe das Kind töten wolle; zu einer Modifizierung des ersten Wortes lag kein Grund vor, und der Ausdruck „Blutbräutigam zu den Beschneidungen“ ist unverständlich. LUTHER: „Sie sprach aber Blutbräutigam um der Beschneidung willen“. Er läßt sowohl אז als auch den Plural מוּלֹת unbeachtet; und ל bedeutet nicht „um — willen“. STRACK übersetzt sogar: „Bräutigam durch Beschneidungsblut“. HOLZINGER: „Damals gebrauchte sie den Ausdruck Blutbräutigam für die Beschneidung“. Aber die Beschneidung selbst kann doch niemand als Blutbräutigam bezeichnen. HOLZINGER scheidet übrigens den Satz aus, da er nichts deutlicher mache und

augenscheinlich auf einer Verstümmelung des ursprünglichen Textes beruhe. Zu seiner Voraussetzung, daß hier die Entstehung der Sitte der Kinderbeschneidung erzählt werde, paßt er allerdings nicht. Vielmehr stellt er sich als ein Nachwort des Erzählers oder Redaktors dar, daß die Herkunft des Ausdrucks „Blutbräutigam" die Pointe der eben erzählten Geschichte bildet. Nur wird למולת falsch geschrieben sein für לַמֻּלוֹת, „den Beschneiderinnen", d. h. den Müttern, die ihre Söhne beschneiden ließen. In alter Zeit mögen sie es, wie Zippora, selbst getan haben; und darum blieb der üblich gewordene Name. Übrigens läge הַמֻּלָה auf derselben Linie wie unser „Taufvater", also „Beschneidungsmutter". Daß hier erstgeborene Söhne ausländischer Mütter gemeint sind, verstand sich für die israelitischen Leser von selbst. למולות entspricht vortrefflich dem לי in v. 25, es wird durch den Parallelismus geradezu verlangt.

Die Übersetzung von v. 24—26 lautet demnach:

„Unterwegs aber in einer Herberge überfiel ihn Jahwe und suchte ihn zu töten. Da ergriff Zippora ein Feuersteinmesser, schnitt damit die Vorhaut ihres Sohnes ab und warf sie Ihm zu Füßen, indem sie sprach: ‚Ein Blutbräutigam bist Du mir'. Da ließ Er von ihm ab.

Damals hat sie den Ausdruck ‚Blutbräutigam für die Beschneidungsmutter' geprägt."

II. Die Einheitlichkeit der Geschichte von der Rotte Korah.
(Num 16.)

Dem letzten Redaktor des Pentateuch wird allgemein hohes Lob gespendet. „Es herrscht nur eine Stimme darüber", sagt KAUTZSCH, „mit welchem Geschick er seine schwierige Aufgabe gelöst hat. Er hat das Menschenmögliche getan, um eine Anzahl sehr heterogener Bestandteile zu einem scheinbar einheitlichen Ganzen zu verschmelzen." Aber wenn er nur die Hälfte von alle dem, was man ihm in die Schuhe schiebt, wirklich verbrochen hätte, müßte man ihn für einen ziemlich beschränkten Kopf halten. Namentlich bei der Zusammenarbeitung der verschiedenen Quellen soll er oft fabelhaft ungeschickt zu Werke gegangen sein. Typisch dafür ist Num 16. Hier seien in überaus durchsichtiger Weise zwei Erzählungen zusammengeschweißt. Die eine stamme aus Je und handle

von einer politischen Empörung der Rubeniten Dathan und Abiram gegen Moses, die andere aus P und handle von der Auflehnung des Leviten Korah gegen die geistliche Oberhoheit des Moses und Aaron. Die Verschmelzung sei nicht gut gelungen. Abgesehen von der allgemeinen Diskrepanz des Stoffes, die überall durchschimmere, sei es nicht ohne Dubletten und Widersprüche im einzelnen abgegangen. In der Tat ist die Erzählung, wie sie im MT vorliegt, so verworren, daß niemand daraus klug werden kann. Aber die nachstehende Untersuchung soll zeigen, daß die Verwirrung nur auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist.

Gleich am ersten Worte stutzt man. Denn das objektlose ויקח ist sinnlos. Man darf weder für לקח die Bedeutung „anfangen" oder „sich wegheben" unterschieben, noch ein Verb קהה „murren" fingieren. GESENIUS und KEIL nehmen ein Anakoluth an, das sehr ungeschickt wäre. GRESSMANN findet das Objekt zu ויקח קרח in אנשים וג׳ v. 2, indem er alles dazwischen Stehende ausscheidet: „Einst nahm Korah 250 Männer usw."; aber dieses „nahm" bleibt zu kahl. An Emendationen ist vorgeschlagen von EWALD: ויקהלו, von KNOBEL: ויקשרו, von BÖTTCHER: ויקם „und es empörte sich". Letzteres wird von allen Neueren akzeptiert, freilich mit einem nur zu berechtigten Fragezeichen; denn bloßes קום heißt nicht: „sich empören". Einen zweiten Anstoß bietet in der folgenden Zeile ואון. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß der Verfasser den On nur genannt habe, um ihn gleich wieder fallen zu lassen. Noch weniger darf man mit KNOBEL, KEIL herauslesen, daß On sich zwar mit empört habe, aber gleich wieder zurückgetreten sei. Dazu kommt, daß On die genealogische Kette störend durchbricht; vgl. 26 $_{8\,f.}$ Alle Neueren streichen ואון als Zusatz. Doch wäre das ein Gewaltakt, wenn sein Eindringen nicht begreiflich gemacht wird. Nun schlage man Ps 106 $_{16}$ auf, wo unsere Geschichte kurz erwähnt wird mit den Worten: ויקנאו וג׳. Es springt in die Augen, daß ויק(ח) und (ו)און sich ungezwungen zu ויקנאו zusammenfügen. Von hier aus wird der Ursprung der Textverderbnis klar. Der Abschreiber war von ויק׳ auf קרח übergesprungen, hatte also ויקרח geschrieben. An den Rand wurde ויקנאו korrigiert. Weil aber der Rand schmal war, mußte das Wort in ויק und נאו zerlegt werden; jenes wurde, im Hinblick auf das folgende קרח zu ויקח vervollständigt, in die erste Zeile eingerückt; dieses, zu ואון vervollständigt, in die zweite Zeile.

Damit aber noch nicht genug. Hinter ויקנאו ist das Ps 106 16 gebotene למשה unentbehrlich. Und auch dies finden wir hier am Anfang von v. 2, aber zerstückelt. Man übersetzt v. 2a meistens: „Da empörten sich gegen Moses"; aber das hätte על statt לפני erfordert. Wiederum wäre: „Und sie machten einen Aufstand unter Mosis Augen" KEIL, DILLMANN ein unerträglich gespreizter Ausdruck, selbst wenn man die Übersetzung von קום durch „einen Aufstand machen" nicht beanstanden müßte. Ferner befremdet gegen Ende von v. 1 die Form פלת, da der Mann sonst übereinstimmend פלוא genannt wird. Ferner ist die Häufung der Appositionen: נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם überaus schwülstig. 26 9 werden Dathan und Abiram als קרואי העדה bezeichnet. Das legt die Vermutung nahe, daß auch hier קראי מועד אנשי שם sich ursprünglich an v. 1 anschloß. Dazu noch ein sachlicher Anstoß. Nach MT hätten Dathan und Abiram an der Versammlung v. 3 teil genommen; nach v. 12 ff. dagegen waren sie in ihren Zelten geblieben. Damit würde die Einheitlichkeit der Geschichte von vornherein in die Brüche gehen. Der Vorgang, wie der massoretische Text zustande gekommen ist, ist noch ziemlich durchsichtig. Die schon erwähnte Randkorrektur fuhr hinter ויק und נאו in der dritten Zeile fort: למשה. Zwischen die zweite und dritte Zeile war aber noch die Korrektur פלוא eingequetscht, und dies wurde mit למשה zu לפני משה verquickt. Am entgegengesetzten Rande waren die ebenfalls übergangenen Worte von קראי bis ויקהלו nachgetragen, die an falschem Platze eingerückt sind. Der ursprüngliche Text lautete:

ויקנאו למשה קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם
בני אליאב בן פלוא בן ראובן קראי מועד אנשי שם:
ויקהלו קרח ואנשים מבני לוי חמשים ומאתים נשיאי עדה
על משה וג׳

Der Abschreiber, welcher ואון in den Text gebracht hat, hat also folgerichtig בן vor ראובן zu בני gemodelt. Ebenso das zweite קרח zu ויקמו, weil er nach der Verlesung der Randkorrekturen an der Spitze von v. 2 ein Verb brauchte. Und aus מבני לוי hat er מבני ישראל gemacht, weil nach seiner Auffassung Dathan und Abiram, und mit ihnen natürlich auch andere Laien, an der Versammlung teilnahmen. In dieser Auffassung wird er durch v. 3 bestärkt worden sein, wie denn auch die meisten Neueren daraus folgern, daß hier von einer Opposition der Laien gegen die Prärogative des Stammes

Levi zugunsten eines allgemeinen Priestertums die Rede sei; wahrscheinlich sei nach der ältesten Überlieferung Korah nicht einmal ein Levit gewesen; GRESSMANN bezweifelt sogar, ob der Name „Korah" ursprünglich ist. Indes verkennt man dabei wohl die menschliche Natur. Wie die Engländer die Freiheit der Meere proklamieren, aber nicht daran denken, deshalb andere Nationen als gleichberechtigt zuzulassen, so proklamieren hier die rebellischen Leviten den Heiligkeitscharakter aller Israeliten, nicht um den übrigen Stämmen gleiche Rechte mit sich einzuräumen, sondern um für sich dieselben priesterlichen Rechte wie Aaron in Anspruch zu nehmen. Das betont ja Moses ausdrücklich in seiner Erwiderung. Freilich weist man v. 8—11 einer jüngeren Hand, nämlich dem Ps, zu als v. 2—7, die von Pg stammen sollen. Der Widerspruch wird damit in die Priesterschrift selbst zurückgeschoben. Aber solche Zurückschiebung ist keine Lösung; und der Widerspruch ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Für die Ursprünglichkeit von לוי statt ישראל zeugen auch die Schlußworte von v. 7. KAYSER, KUENEN, KITTEL, GRESSMANN stellen בני לוי hinter רב לכם in v. 3 und tilgen diese Worte in v. 7; vielleicht sei בני לוי mit der Platzmerke רב לכם am Rande nachgetragen gewesen und dann irrtümlich mit ihr zusammen an falscher Stelle eingerückt worden. Damit wäre der Widerspruch in der Priesterschrift besiegelt. Nach den übrigen Neueren gehören die vier Schlußworte von v. 7 mit zu der jüngeren Einarbeitung von Ps. Sie wären aber sehr ungeschickt angebracht. Überhaupt können die beiden Anreden בני לוי in v. 7 und v. 8 schwerlich von Hause aus so dicht aufeinander gefolgt sein. Es ist gewiß sehr wirkungsvoll, wenn Moses den Rebellen mit ihrer eigenen Münze heimzahlt. Aber dann sollte רב לכם בני לוי an der Spitze seiner Entgegnung stehen. Statt dessen finden wir dort ein zweifelhaftes בקר. Während sonst zuweilen mit dem Hauptbegriff „der Morgen" sich von selbst der Nebenbegriff „morgen" verbindet, wäre hier בקר geradezu für מחר eingesetzt und würde noch dazu in unliebsamer Weise dem מחר in v. 7 vorgreifen; GRESSMANN streicht es deshalb. Auch die Konstruktion ist unklar. Weil: „morgen und Jahwe möge kund tun" gar zu holperig ist, übersetzt man: „morgen wird Jahwe kund tun", als ob יודיע dastände. Aber der Wunsch ist hier weit besser am Platze als eine bestimmte Voraussage. KITTEL schlägt vor: וְיֵדַע; aber Jahwe hatte nicht Not, es zu erfahren, sondern

Er sollte es kundmachen. An der Lesart der LXX ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω = בֹּקֶר וַיֹּדַע ist nur interessant, daß sie sich gescheut hat, בקר als „morgen" zu fassen. Vielleicht hatte der Abschreiber hinter לאמר mit וידע fortgefahren, hatte also die Worte רב לכם בני לוי weggelassen, weil nach seiner Meinung die Versammlung v. 3 zum größten Teil aus Laien bestand. Das Übergangene wurde am Rande nachgetragen, und gleichzeitig hinter לאמר über der Zeile רב hingeschrieben mit einem nach unten gerichteten Striche, um anzuzeigen, daß רב וג׳ hier eingerückt werden solle. Dieses רב mit dem Strich in der Mitte wurde als בקר entziffert, und der Randnachtrag hinter v. 7 eingerückt. Demnach wird in v. 5 zu lesen sein:

. . . לאמר רב לכם בני לוי וידע וג׳

So hat der Wunsch וידע einen vortrefflichen Anschluß. Weiter ist in v. 5 את vor אשר יבחר und in v. 11 der Artikel vor נעדים zu streichen.

Die Rede v. 5 ff. hat Moses an die ganze Versammlung gerichtet, die darauf auseinandergeht. In v. 8 ff. nimmt er den Korah samt den Rädelsführern noch besonders ins Gebet, um ihnen das Verwerfliche ihres Treibens aufzudecken. Zu Dathan und Abiram sendet er hin. Sie waren also nicht in der Versammlung gewesen. Der weitere Verlauf zeigt auch, daß sie nicht zu den 250 Männern gehörten. Es ist psychologisch wohl erklärlich, daß er, nachdem die Eiterbeule einmal aufgestochen war, gleich ganz reinen Tisch zu machen und auch den Widerstand der Rubeniten, der ihm nicht verborgen geblieben war, zu brechen wünschte. In v. 13 befremdet die Anwendung des Ausdrucks ארץ זבת חלב ודבש auf Ägypten. LXX scheut wieder davor zurück; aber ihr εἰς γῆν κτε. = אל ארץ וג׳ ist deplaciert. Dagegen bietet LXX Luc sehr passend ממצרים. Der Abschreiber ist von der Gruppe מצר auf ארץ in der folgenden Zeile abgeirrt. In v. 14 herrscht eine große Verwirrung. Schon das steigernde אַף an der Spitze ist sinnlos. Die Übersetzer mühen sich vergeblich ab, es irgendwie zum Ausdruck zu bringen. GRESSMANN meint den Schaden dadurch heilen zu können, daß er לֹא statt לא punktiert: „und hättest du uns auch in ein Land gebracht usw.". Um mit der Konstruktion durchzukommen, fügt er dann vor העיני frei ein: „meinst du?" Aber der Gedanke, daß Moses, wenn er sie wirklich nach Kanaan gebracht hätte, sich für berechtigt gehalten habe, ihre Augen zu blenden, ist absurd. Das Ausstechen der

Augen mutet uns an, als ob wir in eine Kleinkinderstube versetzt wären, wo Schauermärchen erzählt werden. Man sollte eine derartige Befürchtung dem Dathan und dem Abiram im Ernste nicht zutrauen. Aber man darf die Schwierigkeit auch nicht dadurch beseitigen, daß man נקר עינים zu „mißhandeln“ verwässert. Nicht minder anstößig ist האנשים ההם. Selbst wenn man übersetzen dürfte: „diese Männer“, ließe sich das noch nicht auf sie selbst beziehen. Nach dem Zusammenhange hätte das durch העינינו ausgedrückt werden müssen. Andere Männer kommen aber gar nicht in Frage. Vollends rätselhaft erscheint v. 15. Zu מנחתם merkt KAUTZSCH treffend an: „Wenn diese Lesart ursprünglich ist, müßte vorher in der Quelle etwas über die Absicht Dathans usw. berichtet gewesen sein, Jahwe ein eigenmächtiges Opfer darzubringen (und der Redaktor hätte dann wieder unverantwortlich ungeschickt gehandelt, indem er dies zum Verständnis Notwendige wegließ); wahrscheinlich ist jedoch מנחתם aus einem anderen Worte verschrieben.“ Man wundert sich nur, warum er nicht gleich das so naheliegende תחנתם konjiziert hat. Weiter beteuert Moses emphatisch, daß er keinem von ihnen auch nur einen Esel genommen oder etwas zu leide getan habe. Da von einer solchen Anklage im MT nichts steht, behauptet GRESSMANN, es müsse in der Quelle eine Einleitung vorangegangen sein des Inhaltes: Dathan und Abiram hatten im Lager das Gerücht ausgesprengt, Mose bereichere sich auf Kosten anderer und beuge das Recht. Da möchte man die Hände zusammenschlagen über einen so stümperhaften Redaktor, der seinen Lesern das Wichtigste hinzuzudenken überläßt. Aber gemach! Die vermißte Prämisse steckt in den dunklen Worten von v. 14, die vom Abschreiber arg entstellt sind. An der Spitze ist אַף zu tilgen und in die nächste Zeile herunterzunehmen, wo hinter וכרם fortzufahren ist:

אַף להרענו וּנְשֹׂא בהמתנו תקראנו

Aus (ל)הרענו ist העיני geworden, das ל davor in dem auf אַף folgenden לא untergegangen. In האנש׳ erkennen wir ונשא und in תנקר: תקראנו; das א ist von dem folgenden לא verschlungen; die Umordnung des נ erklärt sich daraus, daß תק̄׳ mit dem vorhergehenden (בהמ)תנו vermengt ist; בהמ in ההם verschrieben. Der inf. cstr. נשא findet sich auch sonst; die Wiederholung des ל davor wäre zwar wünschenswert, ist aber nicht unbedingt nötig. Es ist wahr, daß diese Emendation ziemlich tief in den überlieferten Text eingreift.

Sie wird aber nicht zu gewagt erscheinen, wenn man erwägt, wie große Vorteile für das Verständnis dadurch erzielt werden. Ja, vielleicht macht gerade dieses Beispiel die Notwendigkeit von Textänderungen recht evident.

v. 16f. werden von DILLMANN als Einarbeitung einer jüngeren Hand, von STRACK, KAUTZSCH als Redaktionsklammer nach dem angeblichen längeren Einschub v. 8—15, von HOLZINGER, GRESSMANN als pedantische Dublette von v. 6f. beurteilt. Aus diesem Grunde hat man das sinnwidrige ואתה gegen Ende von v. 17, das STRACK aus Verlegenheit durch „also du" übersetzt, nicht weiter tragisch genommen. Im Hinblick auf den Schluß von v. 18 kann es kaum zweifelhaft sein, daß es aus

ואנכי

verschrieben ist. Der Vorschlag v. 6f. bedurfte vor der Ausführung noch einer Präzisierung, besonders durch den Zusatz, daß Moses und Aaron ebenfalls an der Zeremonie teilnehmen würden.

In v. 19 zieht wieder eine dunkle Wolke herauf. Korah soll gegen sie die ganze Gemeinde versammelt haben. Mit „sie" könnten nach dem Kontext nur die 250 Männer nebst Moses und Aaron gemeint sein. Aber Korah war ja selbst einer von den 250, konnte also nach seiner Aufstellung vor der Tür der Stiftshütte gar keine Versammlung mehr berufen. Er würde sie auch nicht gegen seine eigenen Genossen berufen haben, falls er überhaupt dazu die genügende Autorität besessen hätte. Darum weist man v. 19 oder v. 19—24 und 27a der jüngeren Einarbeitung in der Priesterschrift, nämlich Ps, zu, um nun das Suffix von עליהם auf Moses und Aaron beziehen zu können. Damit wäre der Widerspruch wieder zurückgeschoben, aber nicht gelöst; und der Redaktor wäre dadurch nicht entlastet. Es wird zu lesen sein:

ויקהלו עליהם כל העדה וג׳

Der Abschreiber hat auch weiterhin mehrmals aus Mißverstand קרח hinzugefügt. In v. 21ff. hat man Mühe, die beiden Bedeutungen von עדה „Rotte" und „Gemeinde" auseinanderzuhalten. Sie flossen auch in Wirklichkeit zusammen, da die ganze Gemeinde sich um die 250 Männer herumgruppiert hatte, so daß Moses und Aaron bei der Drohung Gottes, daß Er diese עדה vernichten wolle, an die Gemeinde denken und für sie Fürbitte einlegen. Von v. 24 an wird der Text ganz dunkel. Es ist unglaublich, daß die Wohnungen Korahs,

Dathans und Abirams dicht nebeneinander gelegen hätten, da die Leviten in einem anderen Revier wohnten als die Rubeniten; ferner daß die 250 Männer mit zu den Wohnungen Dathans und Abirams hinabgezogen seien, und daß sich dort das Strafgericht über sie abgespielt habe; ferner daß das Strafgericht über die 250 Männer nur nachträglich und gleichsam beiläufig erwähnt sei. Im Grunde bleibt, nachdem alle, die dem Korah angehörten, von der Erde verschlungen waren, für das Feuer gar kein Raum mehr. Der Abschreiber ist hinter מסביב in v. 24 in einen falschen Zusammenhang hineingeraten. Der ursprüngliche Text fuhr hinter מסביב etwa fort:

לעדת קרח ויעלו והנה אש יצאה מאת יהוה ותאכל
את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת ויאבדו
מתוך הקהל ויראו כל ישראל וייראו
וידבר יהוה אל משה לאמר לך אל משכן דתן ואבירם וג׳

Das Übergangene wurde am Rande nachgetragen. Der Passus von אש bis הקטרת wurde hinter v. 34 eingerückt. Daß die Worte ויאבדו מתוך הקהל am Ende von v. 32, wo sie nur stören, wie GRESSMANN richtig erkannt hat, eingerückt sind, hat seinen Grund darin, daß die darauf folgenden, oben konjizierten Worte ויראו כל ישראל וייראו für eine Dublette von וכל ישראל אשר an der Spitze von v. 33 gehalten wurden; sie sind darum weggelassen. Ebenso die vier ersten Worte und der Eingang des nächsten Absatzes von וידבר bis לך א׳, weil sie nirgends unterzubringen waren, und weil sie zum Teil für Dubletten gehalten wurden. Übrigens könnte man sich הנה auch schenken. Das am Rande nachgetragene קרח mag Anlaß zur Einfügung dieses Wortes in v. 24 und 27 und von אשר קרח in v. 32 gegeben haben. Daß dies ungehörige Zusätze sind, geht schon aus v. 25 und aus v. 27 hervor.

Die ganze Geschichte lautet demnach:

„Und es wurden eifersüchtig auf Moses Korah, der Sohn Jizhars, des Sohnes Kahaths, des Sohnes Levis, und Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs, des Sohnes Pallus, des Sohnes Rubens, die Ratsherren und hochangesehene Männer waren. Und es versammelten sich Korah und 250 Männer von den Leviten, Gemeindevorsteher, gegen Moses und Aaron und sprachen zu ihnen: „Schluß mit euch! Denn die ganze Gemeinde ist heilig, und Jahwe ist in ihrer Mitte. Warum erhebt ihr euch über die Versammlung Jahwes?“ Als Moses das hörte, fiel er auf sein Angesicht und sprach zu Korah und seiner

Rotte: „Schluß mit euch, ihr Leviten! Jahwe möge kund machen, wer Ihm angehört, und wer der Heilige ist, der Ihm Opfer bringen soll; wer Ihm genehm ist, der möge Ihm Opfer bringen. Folgendes tut: Nehmt euch Räucherpfannen, Korah und seine ganze Rotte; tut Feuer hinein und legt morgen vor Jahwe Räucherwerk darauf; und derjenige, zu dem sich Jahwe bekennt, der soll als der Heilige gelten." — Und weiter sprach er zu Korah: „Hört doch, ihr Leviten! Ists euch etwa nicht genug, daß euch der Gott Israels aus der Gemeinde Israels ausgesondert hat, um euch in Seine Gemeinschaft aufzunehmen, damit ihr den Dienst an der Wohnung Jahwes verrichtet und vor der Gemeinde stündet, um sie kultisch zu versorgen? Dich und alle deine levitischen Brüder mit dir hat Er in Seine Gemeinschaft aufgenommen; und da begehrt ihr noch das Priestertum? Darum hast du und deine ganze Rotte euch zusammengerottet gegen Jahwe. Und was ist Aaron, daß ihr gegen ihn murrt?"

Darauf sandte Moses, um Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs, rufen zu lassen. Aber sie antworteten: „Wir wollen nicht kommen. Nicht genug, daß du uns aus Ägypten geführt hast, um uns in der Wüste sterben zu lassen, willst du dich wohl noch als Herr über uns aufspielen? Nicht hast du uns gebracht in das Land, wo Milch und Honig fließt, noch uns Äcker und Weingärten zum Besitz gegeben. Nun berufst du uns gar noch, um uns zu mißhandeln und unser Vieh wegzunehmen! Wir kommen nicht." Da ergrimmte Moses sehr und sprach zu Jahwe: „Gib nichts auf ihre Klage! Nicht einen einzigen Esel habe ich ihnen genommen, und keinen einzigen von ihnen mißhandelt."

Und nun sprach Moses zu Korah: „Du und deine ganze Rotte mögt euch morgen vor Jahwe einfinden, und Aaron ebenfalls. Und nehmt ein Jeder seine Räucherpfanne, und legt Räucherwerk darauf, und bringt ein Jeder seine Pfanne, zusammen also 250, vor Jahwe; desgleichen ich und Aaron je eine Pfanne." Da brachten sie ihre Pfannen, taten Feuer hinein, legten Räucherwerk darauf und traten vor die Stiftshütte; desgleichen Moses und Aaron. Und es sammelte sich zu ihnen die ganze Gemeinde vor der Stiftshütte. Da erschien der ganzen Gemeinde die Herrlichkeit Jahwes. Und Jahwe sprach zu Moses und Aaron: „Sondert euch ab von dieser Rotte; Ich will sie im Nu vertilgen." Da fielen sie auf ihr Antlitz und sprachen: „O Gott, Du Gott der Lebensgeister alles Fleisches, willst Du um

der Sünde eines Einzigen willen auf die ganze Gemeinde zürnen?" Jahwe erwiderte dem Moses: „Sage der Gemeinde, daß sie sich aus dem Bereich der Rotte Korah zurückziehen." Da zogen sie sich zurück. Und alsbald ging Feuer von Jahwe aus und fraß die 250 Männer, die das Räucherwerk darbrachten, so daß sie spurlos aus der Versammlung verschwanden. Und ganz Israel sah es mit Schrecken.

Weiter sprach Jahwe zu Moses: „Geh zur Wohnung Dathans und Abirams!" Und Moses ging zu Dathan und Abiram, gefolgt von den Ältesten Israels. Und er sagte zur Gemeinde: „Tretet zurück von den Zelten dieser Bösewichter und rührt nichts von dem Ihrigen an, damit ihr nicht mit umkommt durch all ihre Sünde." Und sie zogen sich aus dem Bereich der Wohnung Dathans und Abirams zurück. Dathan und Abiram aber waren herausgetreten und standen vor ihren Zelten samt ihren Familien. Da sprach Moses: „Daran sollt ihr erkennen, daß es Jahwe ist, der mich gesandt hat, alle diese Werke zu tun, und daß ich nicht eigenmächtig handle. Wenn diese sterben, wie sonst Leute zu sterben pflegen, und ihnen ein allgemein menschliches Geschick widerfährt, so hat mich Jahwe nicht gesandt. Wenn dagegen Jahwe ein Wunder tut, daß die Erde ihren Mund auftut und sie samt allem Ihrigen verschlingt, und sie lebendig zur Hölle fahren, sollt ihr erkennen, daß diese Männer Jahwe gelästert haben." Kaum hatte er ausgeredet, da spaltete sich der Boden unter ihnen, und die Erde tat ihren Mund auf und verschlang sie mit Mann und Maus. Sie und alle Ihrigen fuhren lebendig zur Hölle, und die Erde schloß sich über ihnen. Alle Israeliten ringsumher aber flohen bei ihrem Geschrei; denn sie dachten: die Erde könnte auch uns verschlingen."

Da ist kein Widerspruch und kein Riß. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß der Redaktor mehrere Quellen zusammengearbeitet hat. Aber dann hat er eben seine Aufgabe meisterhaft gelöst.

[Abgeschlossen den 20. Oktober 1921.]

Das Datum der Ereignisse von Jer 27 und 28.

Von Prof. D. **Hans Schmidt** in Gießen.

Der Anfang von Jer 27_1 בְּרֵאשִׁית מַמְלֶכֶת יְהוֹיָקִם wird durch v. 3 als nicht ursprünglich erwiesen. Wenn wir dort hören, daß die Gesandten, von denen im folgenden die Rede ist, an Zedekia gesandt werden, so muß der Name Jojakim in v. 1 auf Textverderbnis beruhen. Aber durch Veränderung des Königsnamens, wie sie schon durch S. durch Ar^{ox} und durch einige Handschriften von M bezeugt ist, ist der ursprüngliche Wortlaut noch nicht gewonnen.

Das in Kap. 27 u. 28 Erzählte paßt so wenig, wie in die Zeit Jojakims in die allererste Zeit (בְּרֵאשִׁית) des Zedekia. Nach der schweren Züchtigung Jerusalems von 597 mußten, wie VOLZ mit Recht betont (Studien zum Text des Jeremia S. 210), Jahre vergangen sein, ehe eine solche Siegeszuversicht, ehe auch nur ein so allgemeiner Wille zur Empörung, wie er in diesem Kapitel zutage tritt, sich in Jerusalem zeigen konnte. Dazu kommt, daß der Anfang von 28_1 בַּשָּׁנָה הַהִיא auf ein bestimmtes Jahr zurückweist. Eine Jahreszahl hat also in dem zerstörten Eingang von 27_1 gestanden.

Nun wird in 28_1 der Zeitangabe „in ebendiesem Jahre im 5. Monat" eine doppelte Apposition hinzugefügt: 1) „im Anfang der Regierung Zedekias" und 2) „im vierten Jahre". Die erste dieser beiden Zeitbestimmungen ist sofort als ein überflüssiger, schon auf dem entstellten Wortlaut von 27_1 ruhender Zusatz beiseite zu legen.

Wie aber steht es mit dem zweiten? Haben wir hier das ursprüngliche Datum der erzählten Ereignisse? Hat in 27_1 ursprünglich einmal gestanden: „im vierten Jahre des Zedekia"?

ALT setzt in seinem wertvollen Aufsatz „Psammetich II in Palästina und Elephantine" (ZAW XXX, 1910, S. 293 Anm. 1) die Einfügung dieses Datums in 27_1 als „allgemein anerkannt" voraus. Diese Übereinstimmung der Jeremia-Erklärer besteht in diesem Punkte noch heute. Ich selbst habe (1915) in meinem Kommentar (Schriften des AT in Auswahl II, 2 S. 324) die gleiche Ansicht geäußert. Auch VOLZ (in seinen Studien zum Text des Jeremia, 1920, S. 210) stimmt ihr zu. Indessen, so einfach ist die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut von 27_1 doch nicht gelöst.

Zunächst müssen wir die auffallende Stellung, in der uns die Angabe in 28_1 begegnet, beachten. Zu dem bei dem jetzigen Wortlaut von 28_1 für sich allein unverständlichen בַּשָּׁנָה הַהִיא tritt בִּשְׁנַת הָרְבִעִית wie eine zum Verständnis helfende Glosse hinzu. Aber בַּשָּׁנָה הַהִיא ist erst unverständlich und der Glossierung bedürftig geworden, als der ursprüngliche Wortlaut von 27_1 mit seiner Jahresangabe bereits vernichtet war. Das darf also nicht angenommen werden, daß derjenige, der das „im 4. Jahre“ in 28_1 erklärend einfügte, es auf Grund einer Kenntnis des ursprünglichen Wortlautes von 27_1 getan hat. Was man sonst noch für die Ursprünglichkeit dieser Jahreszahl angeführt hat, ist nicht durchschlagend: LXX hat am Anfang von 28_1 einfach: „καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τετάρτῳ ἔτει Σεδεκία.“ Aber ist das nicht eine offenbare Glättung des hebräischen Textes? Der griechische Übersetzer ist noch einen Schritt weiter gegangen als der Glossator, indem er das „in ebendiesem Jahre“ gestrichen und durch eine Vereinigung der beiden Zusätze ersetzt hat.

Weiter weist man (z. B. CORNILL und VOLZ) auf Jer 51_{59} hin. Aus dieser Stelle ersehen wir, daß Zedekia sich in seinem 4. Jahre selbst an den Hof in Babel begeben (nach anderer Auffassung, daß er in diesem Jahre eine Gesandtschaft dorthin geschickt) hat. Man legt dieser Reise (oder dieser Gesandtschaft), indem man sie mit Jer 29 gleichsetzt, die Absicht des Königs unter, sich für die vorausgegangenen Unruhen zu entschuldigen, und findet dann, daß sich diese Absicht vorzüglich mit dem Jer 27 u. 28 Erzählten vereinigen läßt (so auch VOLZ a. a. O. S. 210).

Aber läßt sich alles, was sich nach dieser Ansicht vom 5. Monat des 4. Jahres des Zedekia bis zum Ende dieses Jahres zugetragen haben muß, überhaupt in diesem kurzen Zeitraum unterbringen? Es müßte in 7 Monaten folgendes geschehen sein: 1) Die in Jer 27 28 erzählten Verhandlungen der Gesandten des vorderasiatischen Bundes in Jerusalem. 2) Die Ausführung des Aufstandes (Verweigerung des Tributes, Vertreibung babylonischer Besatzungen und Bevollmächtigter usw.). 3) Das Einschreiten Nebukadnezars und sein allseitiger Erfolg. 4) Die Entschuldigungsreise (oder Gesandtschaft) Zedekias. Ich habe in meinem Kommentar, indem ich diese Ansicht vertreten hatte (a. a. O. S. 332), geschrieben: „Die Ereignisse müssen einander im Fluge gefolgt sein.“ Aber wenn man es recht bedenkt und etwa vergleicht, in welchem Zeitraum sich Ähnliches

zur Zeit des Sanherib abspielt (705—701!), dann wird man doch stutzig. Und schließlich ist die Meinung, daß es sich bei dem Unternehmen Zedekias, von dem wir 51 59 hören, um Entschuldigung einer voraufgegangenen Verschwörung handle, doch eine im Text durch nichts begründete Vermutung. An sich muß man sagen: wenn im 4. Jahre Zedekias eine Huldigungsfahrt zum Großkönig bezeugt ist, so wird gerade dadurch die Angabe der Glosse in 28 1, daß im gleichen Jahre am Hofe des gleichen Königs ein großer Aufstand gegen denselben Großkönig betrieben worden sei, überaus fragwürdig. Jer 51 59 stützt also nicht die Angabe „im 4. Jahre" als Wortlaut von 27 1, sondern macht sie zweifelhaft.

Diese Zweifel erhalten nun aber noch eine Verstärkung von einer ganz anderen Seite her.

In Hes 8—11 wird uns aus dem „sechsten Jahre" seit der Verbannung des Jojachin, also aus dem Jahre 592, zwar in der Form einer Vision, aber offenbar gleichwohl auf Grund genauer Kenntnis der Verhältnisse ein Bild des damaligen Jerusalem gezeichnet, das dem, was wir aus Jer 27 28 erfahren, offenbar nur zeitlich vorangehend gedacht werden kann. Der Prophet beobachtet auf dem Tempelplatz in Jerusalem zwei ganz verschiedene Arten von Götzendienst: In einem der Tore, die vom inneren in den äußeren Vorhof des Tempels führen, gelangt er durch ein Mauerloch in einen Innenraum, von dem aus er durch eine Tür in eine Kammer gerät. Die Wände dieser Kammer sind mit Tierbildern bemalt, denen 70 „Älteste" mit Räucherbecken Verehrung erweisen. Der Name „Älteste" muß hier (wie ich in meinem Kommentar zur Stelle S. 394 gezeigt habe) von den „Gliedern der alten Aristokratie des Landes" verstanden werden, von den angesehenen Männern, die vor dem Eingreifen Nebukadnezars im Jahre 597 eine führende Rolle in Jerusalem gespielt haben, und von denen ein Teil nach Babylonien fortgeführt, ein Teil nach Ägypten geflohen war (Jer 24 8). Der Rest hatte, wie namentlich Hes 11 zeigt, unter den neuen, seit 597 in der Gewalt befindlichen Machthabern bitter zu leiden. Wir verstehen es, wenn er sich an einem so verborgenen Ort versammelt. Der Kult aber, der dort und von diesen Männern geübt wird, ist wie schon BERTHOLET (zur Stelle) gegen GUNKEL (Schöpfung und Chaos S. 141) geltend gemacht hat, ganz gewiß nicht als babylonisch, sondern vielmehr als ägyptisch anzusprechen. Babylonischer

Kult hätte sich damals nicht zu verbergen brauchen und hatte damals andere Freunde als die um ihres Abfalls von Babylon willen entrechtete, mit ihrer Hoffnung auf Ägypten gewiesene Aristokratie. In Ägypten haben wir die Verehrung von „Gewürm" (Krokodilen, Skarabäen, Schlangen) und „Vieh" (Katzen, Widdern, Stieren), wir haben sie in Räumen ähnlich dem hier beschriebenen, in Kammern mit gemalten Bildern an den Wänden.

Während der ägyptische Kult der Vornehmen sich in einer unterirdischen Stube verbirgt, macht sich (nach Hes 8—11) der babylonische Kult auf dem Tempelplatz in Jerusalem breit. Dort wird Tammuz von den Weibern an sehr heiliger Stätte in aller Öffentlichkeit beweint (Hes 8_{14}), und auch der Sonnendienst der 25 Sarim, die, zwischen dem großen Altar und dem eigentlichen Tempelgebäude stehend, „Jahwe den Rücken kehren", wird als babylonisch anzusehen sein.

Schon damit charakterisieren sich jene 25 Sarim als Anhänger Babylons. Wir dürfen gleich genauer sagen: als die Kreaturen Nebukadnezars, denen er bei der Fortführung der Aristokraten zu Reichtum und Ministergewalt um Zedekia her verholfen hat.

Genauer lernen wir diese Männer dann Hes 11_{1-13} u. $22_{6\,ff.}$ kennen. „Behaglich freuen sie sich ihres Glückes. Wir sind gut daran. Wir sind das Fleisch im Topf! Gegen die Siedehitze jeder Gefahr schützt uns die uneinnehmbare Stadt, die wir regieren, so gut, wie das Fleisch, das — sicher vor dem Verbrennen — über dem Feuer hängt . . . Erst eben sind eine Reihe von neuen Häusern fertig geworden, die sie sich erbaut haben. Dabei ist es nicht ohne Blutvergießen abgegangen. Natürlich werden die alten, angesehenen Familien, deren Häupter hatten in die Verbannung gehen müssen, den Versuch gemacht haben, ihr Eigentum und ihre Stellung am Hofe zu behaupten. Da wird es an willkommenen Anlässen zu Hochverratsprozessen nicht gefehlt haben. In Strömen von Blut brachten die Plebejer am Thron die Stimmen zum Schweigen, die nach ihrem Rechte fragten. In ihrer äußeren Politik waren sie friedlich gesinnt. Sie fürchten das Schwert (Hes 11_{8}). Natürlich: sie konnten bei einer Umwälzung der Dinge ja nur verlieren." So habe ich seinerzeit nach Hes 11 das Bild jener fünfundzwanzig Führer zu zeichnen versucht (Schriften des AT in Auswahl II 2 S. 399).

Blicken wir von diesem Bilde aus auf Jer 27 und 28, so sehen wir uns vollkommen veränderten Verhältnissen gegenüber: Die ägyptisch Gesinnten — die Aristokraten — sind nicht mehr im Versteck, sondern sie sind als Führer der Politik um den König und auf dem Tempelplatz, die babylonisch Gesinnten aber sind wie fortgeblasen. Wohin? Jer 38 $_{19}$ hören wir, daß Zedekia sich, als der Gedanke der Ergebung Jerusalems erwogen wird, vor Juden fürchtet, die zu den Babyloniern übergelaufen sind. Es handelt sich dabei sicher nicht um Überläufer aus den letzten Kampftagen; denn bei solchen hatte der König wahrlich keinen Grund zu vermuten, sie in einer Lage anzutreffen, in der sie ihn verspotten können. In diesen letzten Tagen wird jeder Überläufer froh gewesen sein, wenn man ihn bei den Babyloniern am Leben ließ. Nein, wir denken bei diesen Überläufern an die Juden aus niederem Stande (Hes 17 $_{6}$), denen Nebukadnezar 597 zu Macht und Reichtum verholfen hatte, als er die Aristokraten aus Jerusalem fortführte.

Damit ergibt sich die Annahme, daß zwischen Hes 8—11 einerseits und Jer 27 und 28 andererseits ein Umschwung, eine Revolution in Jerusalem stattgefunden hat, durch die die Hes 11 noch in der Macht befindlichen Kreaturen des Königs von Babylon vertrieben und die Aristokraten, die Hes 8 noch im tiefen Geheimnis ihrer unterirdischen Kammer ihren ägyptischen Neigungen dienen, zur Herrschaft gekommen sind.

Hes 8—11 bildet die Voraussetzung zu Jer 27 und 28. Wir sehen dort im ersten Keime, was Jer 27 in Blüte steht: eine in geheimen ägyptischen Kultübungen zum Ausdruck kommende antibabylonische, ägyptische Politik in Jerusalem.

Nach diesen Erwägungen kann also das Datum, das Jer 27 $_{1}$ ausgefallen ist, nur ein solches sein, das hinter 592, hinter dem „sechsten Jahr" seit der Fortführung des Jojachin liegt[1]. Daher vermute ich, daß Jer 27 einmal so begonnen hat:

בִּשְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לְצִדְקִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה

Dieser Anfang litt irgendwie Schaden. Es mag aber wohl sein, daß der Glossator, der in 28 $_{1}$ der Rückverweisung בַּשָּׁנָה הַהִיא einen Zusatz hinzugefügt hat, noch etwas von den ersten Worten in 27 $_{1}$ hat lesen können. Er verlas aber das שְׁבִיעִית in רְבִיעִית. Und so

[1] Den Hinweis auf die Unvereinbarkeit von Hes 8—11 und Jer 27 28 verdanke ich meinem Schüler Hanns Mantz.

entstand der Irrtum, der bis heute über dem Verständnis von Jer 27 liegt.

Die Ereignisse, die hier erzählt werden: die aufgeregte Kriegsstimmung in Jerusalem, die Gesandten aus Phönizien (vor allem aus Tyrus), aus Moab, Ammon und Edom, die Siegesweissagungen von der Heimführung der geraubten Tempelschätze aus Babylon, das alles würde also in das 7. Jahr Zedekias, in das Jahr 591 v. Chr. gehören.

Es fragt sich nun, ob diese aus dem AT gewonnene Datierung vor den Nachrichten über die Politik der Zeit, die uns in sonstigen Urkunden erhalten sind, bestehen kann.

Hier begegnen wir uns nun mit dem schon erwähnten Aufsatz: „Psammetich II in Palästina und Elephantine", den ALT im Jahrgang 1910 dieser Zeitschrift veröffentlicht hat. Er macht da aufmerksam auf eine Stelle der Beschwerdeschrift, die ein Angehöriger der Priesterschaft von Teuzoi namens Peteêfe im Jahre 512 v. Chr. an die persische Oberbehörde in Memphis eingereicht, und in der er, entsprechend der Aufforderung des persischen Beamten, zur historischen Begründung der Rechtsansprüche seiner Familie die wichtigsten Vorfälle aus der Geschichte der Beziehungen seiner Familie zum Tempel von Teuzoi ausführlich dargelegt hat. In dieser Beschwerdeschrift findet sich der Satz:

„Im vierten Jahre des Pharao Psammetich Neferebrê wurden Boten zu den großen Tempeln in Ober- und Unter-Ägypten gesandt mit dem Befehl: ‚Der Pharao zieht nach dem Lande Khor'. Es sollen Priester mit den Abzeichen (?) ihrer Götter entsandt werden, um sie im Gefolge des Pharao in das Land Khor zu tragen"[1]. Der Großvater des Beschwerdeführers hat als Abgesandter der Priesterschaft von Teuzoi diesen Zug mitmachen müssen und ist nicht von ihm zurückgekehrt.

Nach dieser Angabe, für deren Glaubwürdigkeit ALT (a. a. O. S. 290f.) mit guten Gründen eintritt, hat Psammetich II im Jahre 590 einen Heereszug nach Palästina unternommen. Damit haben wir nun erst die Voraussetzung alles dessen in Händen, was Jer 27 und 28 erzählt wird. Wurden so umfängliche Vorbereitungen in Ägypten für einen Heereszug gegen Nebukadnezar getroffen, so

[1] F. LL. GRIFFITH, Catalogue of the demotic Papyri in the John Rylands library, Manchester 1909, III 95 f. (IX 146—161).

verstehen wir als eine natürliche Wirkung das Emporkommen der ägyptisch Gesinnten in Jerusalem, den Sturz der von Nebukadnezar eingesetzten Machthaber aus dem niederen Volk, die Zusammenkunft von Gesandten aus den kleinen Staaten der syrischen Küste in Jerusalem, die Siegeszuversicht und die Prophezeiungen von der Rückkehr Jojachins und des geraubten Tempelgutes.

Bei dem allen geschieht in Jer 27 und 28 des Pharao keine Erwähnung. Offenbar ist alles, was dort erzählt wird, dem eigentlichen Heereszuge vorangegangen. Schon die bloßen Vorbereitungen des Ägypters wirkten sich in einer Bewegung aus, die die babylonischen Vasallen in Vorderasien ergriff.

Auch von dieser Seite her ergibt sich also das Jahr vor dem Heereszug Psammetichs, das 7. Jahr des Zedekia, das Jahr 591 als das wahrscheinlich ursprüngliche Datum von Jer 27 1.

[Abgeschlossen den 29. Januar 1921.]

Neues keilinschriftliches Material zum Alten Testament[1].

Von Prof. **Anton Jirku** in Kiel.

Der deutsche Alttestamentler, der heute den Alten Orient nach Parallelen[2] zum AT durchforschen will, ist hinsichtlich der Publikationen des letzten Jahrzehntes fast ganz auf die Veröffentlichungen der deutschen Museen angewiesen; die ausländische Literatur ist ihm aus schon oft erörterten Gründen auch heute noch verschlossen, ein Umstand, den niemand schmerzlicher empfindet als der Verfasser dieser Zeilen selbst. Erleichtert wird uns aber diese Lücke in dem zu bearbeitenden Materiale, daß uns gerade unsere deutschen

[1] Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am Deutschen Orientalistentage 1921 in Leipzig gehalten habe. Ich danke es dem Herausgeber dieser Zeitschrift, Herrn Prof. D. K. MARTI, daß er mir Gelegenheit gibt, hier manches auszuführen, wozu ich in Leipzig gar nicht oder nur in gekürzter Form Gelegenheit hatte. Das hier Gebotene ist eine kleine Auswahl aus einer größeren, demnächst unter dem Titel: „Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament“ erscheinenden Arbeit von mir.

[2] Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich darauf hinweisen, daß ich das Wort „Parallele“ nur im weitesten Sinne des Wortes verstanden wissen will; daß ich damit keineswegs gleich den Begriff der „Abhängigkeit“ des AT von den altorientalischen Parallelen verbinde, sondern ebenso die Möglichkeit im Auge behalte, daß sich eventuelle Ähnlichkeiten auf gemeinsame Rasse, Kultur usw. zurückführen lassen.

Museen eine Reihe so wertvoller Publikationen beschert haben, an die wohl nichts heranreicht, was in der gleichen Zeit auf diesem Gebiete im Auslande geleistet wurde. Ich habe schon an anderem Orte[1] auf die große Bedeutung hingewiesen, die das sog. „Altassyrische Gesetz"[2] für das Verständnis des Mosaischen Gesetzes hat; dazu sind nun noch, worauf schon MEISSNER auf dem Deutschen Orientalistentag hingewiesen hat, Fragmente sumerischer, in Nippur gefundener Gesetze hinzugekommen, die vielfach ebenfalls starke Anklänge an Gesetze des Pentateuchs zeigen[3]. Schließlich werden die Perspektiven hinsichtlich dieses Problems noch dadurch sehr erweitert, daß nunmehr auch umfangreiche Gesetzessammlungen der Hethiter in hethitischer (nichtsemitischer) Sprache veröffentlicht wurden[4].

Ferner erinnere ich an die von EBELING herausgegebenen „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts"[5] mit der 6. Tafel des babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma eliš[6], auf der die Erschaffung des Menschen aus dem Blute eines zu diesem Zwecke getöteten Gottes geschildert wird, an das Duplikat zu dem Epos von Ištars Höllenfahrt[7], an das philosophische Gespräch eines Herrn mit seinem Diener über die Nichtigkeit alles Irdischen[8] u. a. m.

Mit im Vordergrunde unseres Interesses müssen aber die schon erwähnten Keilschrifttexte aus Boghazköj stehen, deren Veröffentlichung nunmehr bis zum 6. Hefte fortgeschritten ist, und durch die in einem immer reicheren Maße vor unseren Augen die Kulturwelt der Hethiter enthüllt wird, die an Bedeutung hinter der Ägyptens und Mesopotamiens nicht zurückzustehen scheint.

Eine Auswahl dessen, was sich mir aus dem Studium dieser erwähnten (und auch anderer, schon früher publizierter) Texte für das Verständnis des AT in verschiedenster Richtung ergab, will ich nun im folgenden in Kürze mitteilen, in der Hoffnung, dadurch

[1] Theol. Lit. Bl. 24. Dez. 1920.

[2] Keischrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (im folgenden zitiert KAV) No. 1 u. 2, 1920.

[3] Cf. UNGNAD, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt. 41, 186 ff. KOSCHACKER, ibid. 278 ff.

[4] Keilinschrifttexte aus Boghazköj (im folgenden Bogh.), Heft 6.

[5] 28. und 34. Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutschen Orientgesellschaft, Heft 1—6 (im folgenden KAR).

[6] Ibid. No. 164. [7] Ibid. No. 1. [8] Ibid. No. 96.

in dem einen oder anderen Punkte die Diskussion zu fördern. Ich stelle Fragen kulturgeschichtlichen und historischen Inhalts voran, denen ich dann solche religionsgeschichtlicher Art folgen lasse.

1. Zum Briefstil im AT (II Reg 5_6 10_2—II Reg 19_{10a}).

Es ist schon gelegentlich darauf hingewiesen worden[1], daß der Briefstiel im AT verschiedene Wendungen und Eigentümlichkeiten zeigt, zu denen sich interessante Parallelen aus der assyrisch-babylonischen Literatur beibringen lassen. Ich möchte nun auf einige weitere, in der gleichen Richtung liegende Fälle hinweisen:

a) II Reg 5_6 lesen wir eingangs des Briefes, den der König von Aram an den König von Israel sendet: „Wenn dieses Schreiben an Dich gelangt . . ." Die gleiche Phrase findet sich II Reg 10_2 am Anfange des Schreibens, das Jehu nach Samarien schickt. In dieser einleitenden Formel scheint der alttestamentliche Briefstil vom babylonischen beeinflußt zu sein. In den altbabylonischen Briefen der sog. 1. (Hammurapi-)Dynastie finden wir eingangs immer wieder die Worte: „duppim anniam ina amarim . . ." „Beim Sehen (ina amarim) dieser (anniam) Tafel (duppim)"[2], oder „kima duppim anniam tammaru", „Wenn (kima) Du diese (anniam) Tafel (duppim) siehst (tammaru)"[3]. Bei der Verbreitung, die bekanntermaßen die babylonische Schrift und die akkadische[4] Sprache in ganz Vorderasien hatte, kann es wohl nicht schwer fallen, hier babylonischen Einfluß, direkt oder indirekt, anzunehmen.

b) II Reg 19_{10a} wird die Botschaft des Königs von Assyrien an Ḫizkija mit folgenden Worten eingeleitet: „So sollt ihr sprechen zu Ḫizkija, dem Könige von Juda, also:". Da es sich nach v. 14 bei dieser Botschaft um einen Brief (!) handelt, so sieht man diese am Anfang stehenden Worte meist als unecht an[5]. Ich meine, daß dazu trotz der scheinbar vorliegenden Unebenheit eine Notwendigkeit nicht vorliegt. Auch hier dürfte nämlich eine Phrase aus dem babylonischen Briefstil entlehnt worden sein. In den babylonischen Briefen, auch den EA-Briefen, finden wir nämlich eingangs passim

[1] Lehmann-Haupt, Israel S. 107. Jirku, OLZ 1917, 267.

[2] King, Letters and inscriptions I No. 5, 11; 11, 19 u. ö.

[3] Ibid. 55, 19 f.; 75, 12 f. u. ö. Thureau-Dangin, Lettres et contrats, pl. VI, 8 f.

[4] Akkadisch bezeichnet die semitische Sprache der babylonischen Keilinschriften.

[5] So Kautzsch, wie auch das Göttinger Bibelwerk.

die Worte: „Zu dem N. N. sprich!“, womit der Schreiber angeredet wird, der diesen Brief seinem Herrn vorlesen soll (so wohl die Deutung dieser lange Zeit nicht verstandenen Phrase). Dieses „Zu dem N. N. sprich!“ ist etwas so Typisches der babylonischen Briefe, daß wir uns nicht darüber wundern dürfen, wenn wir gerade dies in einem alttestamentlichen Briefe wiederfinden würden. Der Briefstil, der um 1500 und 1400 in Palästina üblich war, kann leicht durch die Jahrhunderte sich erhalten haben. Wir werden demnach diese Worte in dem Briefe des Königs von Assyrien als echt anzusehen haben.

2. Zur Auffindung des Dtn (II Reg 22).

Der Bericht von der Auffindung des Dtn hat durch die ägyptischen Parallelen, auf die uns NAVILLE[1] und HERRMANN[2] verwiesen haben, viel an Glaubwürdigkeit gewonnen, obwohl es vielleicht heute noch immer nicht an solchen fehlt, denen diese Daten nicht genügen.

Ich möchte nun meinerseits auf Parallelen aus dem hethitischen Kulturkreise hinweisen, aus denen unzweideutig hervorgeht, daß es eine im Alten Orient weitverbreitete Sitte war, wichtige Urkunden an heiliger Stätte zu deponieren: So lesen wir in dem zu Boghazköj gefundenen Vertrag zwischen dem Hethiterkönige Subbiluliuma und dem Mitannikönige Matiuaza[3]: „Eine Abschrift dieser Tafel soll vor der Sonnengöttin der Stadt Arinna niedergelegt werden.“

Ähnlich heißt es in einem zu Boghazköj gefundenen Briefe Ramses' II. an den König von Mirâ über seinen Vertrag mit dem Hethiterkönige[4]: „Siehe, die Urkunde mit dem Eide, die ich [gemacht habe] für den Groß-König, den König des Landes Ḫatti, ist zu Füßen [des Gottes Tešup] niedergelegt worden, damit die großen Götter Zeugen seien [dieser Angelegenheit]. Und siehe, die Urkunde mit dem Eide, die der Groß-König [für mich] gemacht hat, ist zu Füßen des Sonnengottes[5] niedergelegt worden, damit die großen Götter Zeuge seien dieser Angelegenheit.“

Man darf nun nicht vielleicht einwenden, daß es sich hier um

---

[1] PSBA 1907, 29, S. 232 ff. [2] ZAW 1908, 299 ff.
[3] Bogh. I 1, R. 35. [4] Bogh. I 24, R. 5 ff. [5] Des ägyptischen!

Verträge, und nicht um kultische Gesetze handle. Nach alttestamentlicher Anschauung (cf. Ex 24 $_{7}$) ist jedes kultische Gesetz gewissermaßen ein Vertrag zwischen der Gottheit und ihrem Volke. (Zu der ganzen Frage muß meines Erachtens auch Dtn 31 $_{26}$ herangezogen werden; die Lade ersetzt hier das Heiligtum.)

3. Jer 26 $_{22\,f.}$ — die Folge eines Vertrages?

Jer 26 $_{22\,f.}$ wird erzählt, daß Jojaḳim den Propheten Urijjahu, der nach Ägypten geflohen ist, von dort holen und hinrichten läßt. Wir müssen uns bei dieser Angabe doch fragen, welche Rechtstitel dem judäischen Könige zur Verfügung gestanden haben mögen, seinen flüchtigen Untertan wieder zurückzuerlangen?

Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich auf folgende Stellen aus altorientalischen, zwischen Herrschern abgeschlossenen Verträgen hinweisen:

a) In dem Vertrage zwischen dem Hethiterkönige Ḫattušil III. und dem Ägypterkönige Ramses II. findet sich folgende Bestimmung[1]: „Wenn ein großer Mann aus dem Lande Ḫatti flieht und er kommt . . . zu dem großen Herrscher von Ägypten, entweder aus einer Stadt, oder einer Gegend, oder den Bezirken des Landes Ḫatti, . . . dann soll der große Herrscher von Ägypten sie nicht aufnehmen. Ramses . . . soll sie zu dem großen Fürsten von Ḫatti bringen lassen; man läßt sie nicht bleiben."

b) Ähnlich, wenn auch mit gegenteiliger Tendenz, lesen wir in dem Vertrage zwischen dem Hethiterkönige Šubbiluliuma und dem Mitannikönige Matiuaza[2]: „Wenn ein Flüchtling aus dem Lande Ḫatti entflieht, [so soll ihn der König von Mitanni nicht ergreifen, ihn nicht] ausliefern. Wenn ein Flüchtling aus dem Lande Mitanni [entflieht], so soll ihn der König von Ḫatti nicht festnehmen, ihn nicht ausliefern."

Hat ein ähnlicher Vertrag zwischen Jojaḳim und dem Pharao Neko bestanden? Man beachte, daß Jojaḳim nach II Reg 23 $_{33\,ff.}$ von dem ägyptischen Könige eingesetzt war; dabei kann es entsprechend den oben genannten Verträgen zwischen ihnen wohl zu ähnlichen Vereinbarungen gekommen sein.

[1] Cf. G. Roeder, Alter Orient XIX 2, S. 42.
[2] Bogh. I 1. R. 9 ff..

4. Der Vertrag zwischen Jakob und Laban Gen 31.

Gen 31 handelt von der Auseinandersetzung Jakobs mit Laban. Das ganze Kapitel zerfällt, abgesehen von jeder weiteren Gliederung in kleinere Abschnitte, in zwei Teile: v. 1—43 der erzählende Teil von Jakobs Flucht und seiner Einholung durch Laban, und v. 44—54 der Abschluß des Vertrages. Im ersten Teile haben wir eine Art historischer Schilderung der Ereignisse, die der Anlaß waren zu dem im zweiten Teile vor sich gehenden Vertragsabschlusse. Bei dem Berichte über diesen Vertragsabschluß sind folgende Hauptpunkte hervorzuheben:

Es wird ein äußeres Zeichen des Vertrages geschaffen (v. 44—46 a), dann folgt ein Opfermahl (v. 46 b); hierauf nennt Laban seine Vertragsbedingungen (v. 48—50), dann Jakob die seinigen (v. 51—52). Schließlich werden die Götter beider Parteien angerufen (v. 53 a) (v. 53 b—v. 54 sind Wiederholungen des Vorhergehenden).

Wir besitzen nun, dem Tontafelarchiv von Boghazköj entstammend, die Schilderung eines Vertragsabschlusses zwischen dem Hethiterkönige Subbiluliuma und dem Mitannikönige Matiuaza, der sowohl, was die Komposition, wie auch, was die beim Vertragsabschluß gesprochenen Worte betrifft, solche Ähnlichkeit mit unserem Genesistexte zeigt, daß es sich lohnt, auf diese Urkunde näher einzugehen. Der erwähnte Vertrag zwischen den beiden Königen ist uns in zwei Rezensionen erhalten. Die eine ist die Abfassung von seiten des Hethiterkönigs[1], die andere die von seiten des Mitannikönigs[2].

Wie in Gen 31 werden auch hier zuerst die Ereignisse geschildert, die den Anlaß zum Vertrage bildeten (cf. Bogh. I, 1 v. 1—56 I, 3 v. 1—23). Dann werden die Bedingungen des Vertrages genannt. Hinsichtlich der Worte des Laban an Jakob ist zu beachten, was der Hethiterkönig zum Mitannikönig sagt (Bogh. I, 1 v. 60 ff.): „Du, Matiuaza, sollst die zehn Frauen entlassen und eine zweite Frau soll nicht größer sein als meine Tochter; ein zweites Weib sollst Du als ihr ebenbürtig nicht zulassen und ihr Haus soll niemand anders bewohnen. Ferner sollst Du meine Tochter an Stelle einer anderen nicht fortsenden.“

[1] Bogh. I No. 1 und 2.

[2] Ibid. No. 3. — Wir nennen im folgenden die beiden Rezensionen Bogh. I 1 und Bogh. I 3.

Der Grenzangabe in Gen 31 51 f. entsprechen ähnliche Angaben über die künftige Grenze des Hethiter- und des Mitannilandes (Bogh. I 1 R. 16 ff.).

Gen 31 werden die beiderseitigen Götter als Zeugen angerufen (v. 53). Das gleiche ist auch in dem zu Boghazköj gefundenen Vertrage der Fall, wo am Schlusse die Götter der beiden beteiligten Länder als Zeugen genannt werden (Bogh. I 1 R. 40 ff. I 3 R. 1 ff.).

Eine Ähnlichkeit zwischen diesem Vertrage und Gen 31 nach Komposition und Inhalt wird sich schwerlich leugnen lassen. Trotzdem werden wir uns aber hüten müssen, beide ihrer literarischen Gattung nach auf eine Stufe zu stellen. Der Text von Boghazköj ist eine gute geschichtliche Urkunde, wofür Gen 31 nicht angesehen werden kann; bestenfalls können wir darin richtige geschichtliche Erinnerungen vermuten. Aber, und so werden wir vielleicht dem oben erwähnten Parallelismus gerecht, der Verfasser von Gen 31 wird sich bei seiner Arbeit dem Stile solcher Urkunden, wie der zu Boghazköj gefundenen, angepaßt haben; wie einen im ganzen Alten Orient verbreiteten Briefstil werden wir auch einen Vertragsstil anzunehmen haben.

5. Eine altorientalische Freundschaftsformel (Rt 1 16 I Reg 22 4 II Reg 3 7).

Die bekannten Worte Ruths zu Noʿomi (Rt 1 16), die Jošafats an Aḫab (I Reg 22 4) sowie die Jošafats an Joram (II Reg 3 7) weisen eine starke Ähnlichkeit miteinander auf und sind alle auf einen gleichen, formelhaften Stil gestimmt: „Mein Volk — dein Volk, meine Rasse — deine Rasse usw."

Zu diesen biblischen Stellen weise ich auf die folgenden ähnlichen Redensarten aus den akkadischen Texten von Boghazköj hin:

a) In einem Schreiben an den Babylonierkönig Kadašmanḫarbe II schreibt der Hethiterkönig Ḫattušil III über seine Vereinbarungen mit dem Könige von Ägypten[1]: „Brüder sind wir! Unsern gemeinsamen Feinden sind wir feind, und unsern gemeinsamen Freunden sind wir freund."

b) Ähnlich heißt es in dem Vertrage zwischen dem Hethiter-

[1] Bogh. I 10 Vs. 58 f.

könige Šubbiluliuma und Tette, dem Könige von Nuhašše[1]: „Mit meinem Freunde sei er freund, und mit meinem Feinde sei er feind!“

Hier scheint überall eine dem Stile der Vertragsurkunden entnommene Redensart vorzuliegen.

6. Die Bedeutung der Säule II Reg 11_{14}.

II Reg 11_{14} wird erzählt, daß Jehoaš „dem Brauche gemäß“ an der Säule steht, als er vom Volke zum König ausgerufen wird. Dieses „Stehen an der Säule“ ist noch nicht genügend erklärt.

Vielleicht wird nun diese Stelle durch einige Angaben aus babylonischen Prozeßurkunden näher beleuchtet:

So heißt es in einer solchen Urkunde[2]: „Nachdem sie also gesprochen, . . . begaben sie sich wegen der Zeugen und Zeuginnen zur Säule (šurînu) des Gottes Šamaš.“

Ähnlich lesen wir an einer anderen Stelle[3]: „Vor der Säule (šurînu) hat er es uns gesagt.“

Schließlich heißt es noch in einem dritten Prozesse, daß sich die Zeugen zur Säule (šurînu) des Gottes Samaš begeben sollen[4].

Aus diesen genannten Daten geht hervor, daß im alten Babylonien die „Säule des Sonnengottes“ als der Ort galt, wo Menschen bei besonders wichtigen Handlungen Aufstellung nehmen mußten. Sollte auch unserer biblischen Stelle eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegen?

7. Der Ursprung des Wortes שָׁלִישׁ.

Das hebräische Wort שָׁלִישׁ ist, was seinen etymologischen Ursprung betrifft, noch nicht genügend erklärt. Seine Ableitung von dem Stamm שלשׁ hat doch Schwierigkeiten. Denn wenn es sich auch auf den Dritten am Streitwagen, den Schildträger des Königs, beziehen sollte, so müßten wir doch eher ein Wort wie שְׁלִישִׁי erwarten; ähnlich, wie sich in Assyrien ein Beamtentitel šalšu „Der Dritte“ nachweisen läßt[5].

Ich möchte nun dazu auf das hethitische Wort šalliš hinweisen,

---

[1] Bogh. I 4. Vs. II 6 f. [2] CT II 47, 18 = VB 5, 359 f.
[3] CT IV 23, 21 a. [4] CT IV 47, 11 a.
[5] Klauber, Assyrisches Beamtentum, S. 111.

das etwas wie „groß, mächtig" bedeutet[1]. Eine solche Bedeutung würde dem שָׁלִישׁ im AT vollauf gerecht werden; und wir können uns gut denken, daß gerade dieses Wort aus der Sprache des kriegerischen Volkes der Hethiter als Lehnwort im Hebräischen Eingang fand.

8. Zu Gen 14.

Die Annahme, Gen 14 gehe in irgendeiner Form auf eine keilinschriftliche Vorlage zurück, ist nicht neu und hat schon verschiedentlich Ablehnung erfahren; steht doch im Gegensatze zu der erwähnten Ansicht ein Teil der Forscher auf dem Standpunkte, daß dieses Kapitel im Gegenteil erst in später, nachexilischer Zeit entstanden sei. Es ist hier nicht der Ort, dieses Problem in seiner ganzen Breite aufzurollen; ich verweise dazu auf die zuletzt hinsichtlich dieser Frage erschienenen Arbeiten, nämlich die von BÖHL[2], GUNKEL[3], JIRKU[4], KITTEL[5], MEINHOLD[6], PROCKSCH[7] und SELLIN[8].

Ich möchte nun im folgenden einige weitere Bemerkungen machen, die das hohe Alter von Gen 14 und seine Rückführung auf eine keilinschriftliche Vorlage noch mehr erhärten sollen; und ich werde meine Ausführungen so gestalten, daß sie auch für den der Keilschriften nicht Mächtigen verständlich sein sollen.

a) Die Verbindung von v. 1 und 2. Das in v. 2 unvermittelt einsetzende עָשׂוּ, dessen Subjekte in v. 1 im Genetiv stehen, ist schon oft als Unebenheit empfunden worden. Der Hinweis auf ähnliche Erscheinungen in anderen semitischen Sprachen würde hier nicht genügen. Es soll hier doch zweifellos ein Stück in einem für historische Urkunden üblichen Stile geboten werden, und eine ähnliche Satzkonstruktion läßt sich in den historischen Texten des AT nicht nachweisen.

Nun zeigen zwei der in akkadischer Sprache abgefaßten Urkunden von Boghazköj in den einleitenden Worten einen typischen Sprachgebrauch, der meines Erachtens mit unserem Falle in Gen 14

[1] Bogh. I 42. R. IV 24. ibid. 30. Vs. 10.
[2] Die vier Könige des Ostens in Gen 14, ZAW 1914.
[3] Genesis 1910, 279 ff.
[4] Zum historischen Stil von Gen 14, ZAW 1921.
[5] Geschichte des Volkes Israel I[2] 1912, S. 425 ff.
[6] 1 Mose 14 (Beih. ZAW) 1911.
[7] Genesis 1913 S. 505 ff.
[8] Malkisedek, NKZ 1905 S. 929 ff.

in Zusammenhang gebracht werden könnte. Ich führe dazu ein Beispiel an, indem ich in der Übersetzung den Wortlaut des Keilschrifttextes wiederzugeben suche:

Am Anfange des Vertrages zwischen dem Hethiterkönige Šubbiluliuma und dem Mitannikönige Matiuaza lesen wir folgende Worte[1]: „Als mit der Sonne Šubbiluliuma, dem Großkönige, dem Helden, dem Könige des Landes der Stadt Ḫatti, dem Lieblinge des Gottes Tešup, Artatama, der König des Landes Ḫarri — mit einander schlossen sie einen Vertrag."

Wir müßten eigentlich erwarten, daß der Satz, da Artatama das Subjekt ist, mit den Worten schließt: „er einen Vertrag schloß." Statt dessen aber werden plötzlich Artatama *und* Šubbiluliuma zu Subjekten in einem ganz neuen Satz.

Die gleiche Konstruktion liegt noch vor eingangs einer anderen, zu Boghazköj gefundenen Urkunde, nämlich am Anfange des Vertrages zwischen dem Hethiterkönige Muršiliš II und Šunaššura, dem Könige von Kizuatna[2].

Nehmen wir nun an, daß die Vorlage von Gen 14 eine Urkunde in Keilschrift war, dann hätten wir nach diesen eben erwähnten Texten eine Erklärung für die rauhe Satzverbindung von v. 1 und 2. *Dann hätte der hebräische Redaktor diese Unebenheit aus seiner keilinschriftlichen Vorlage mit herübergenommen, wo sie eine verbreitete Stileigentümlichkeit war.* Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß Gen 14 nicht ein Ereignis der Hammurapizeit[3], sondern ein solches aus der Zeit der Boghazköj-Urkunden behandeln dürfte[4].

Nun könnte man mir die Frage entgegenhalten: Bestehen denn überhaupt die Voraussetzungen für eine derartige Beeinflussung des palästinensischen Schrifttums durch eine wenn auch vorhandene, so doch in den hethitischen Urkunden von Boghazköj sich findende Stileigentümlichkeit? Den Beweis für das Vorhandensein einer solchen Möglichkeit habe ich in meinem in der ZDP 1920, S. 58 ff. erschienenen Artikel: „Eine hethitische Ansiedlung in Jerusalem zur Zeit von El-Amarna" erbracht, wo ich darauf hinwies, daß sich die für die hethitischen Texte von Boghazköj charakte-

[1] Bogh. I 1. Vs. 1 ff. [2] Bogh. I 5 Col. I 1 ff.

[3] Die Gleichung אמרפל = Ḫammurapi ist doch völlig ungewiß.

[4] Cf. Böhl a. a. O.

ristische Determination von Lokalnamen „Land der Stadt" in den Briefen von El-Amarna gerade nur in den Briefen des Abdiḫipa von Jerusalem findet. Ebenso kann in Jerusalem die oben erwähnte stilistische Eigentümlichkeit hethitischer Urkunden Eingang und in Gen 14 einen Niederschlag gefunden haben.

b) Tidʿal, der König der Heiden. Der Name Tidʿal, eines der vier Könige des Ostens, ist von BÖHL[1] mit dem Namen eines der Hethiterkönige, die Tudḫalia hießen (es gab ihrer nach unseren heutigen Kenntnissen drei) verglichen worden. Da nordsemitisches ע in der Keilschrift durch ḫ wiedergegeben wird, ist an sich an dieser Gleichung nichts auszusetzen, und auch die Chronologie würde passen. Eine große Schwierigkeit besteht aber doch darin, daß ein König der Hethiter, dieses gerade damals so mächtigen Volkes, gegen die Pentapolis am Jordan zu Felde gezogen und dann von Abraham und seinen Leuten geschlagen werden sollte. Nun liegt ja zweifellos ein Fortschritt von BÖHLs[1] ganzer Auffassung darin, daß er die Verlegung dieses ganzen Ereignisses in die Hammurapizeit aufgibt. Denn Sinʿar ist nicht Babylon, sondern ein Land neben Aššur und Babylon[2]. Der nachexilische Midrascherzähler hätte es sich doch schwerlich nehmen lassen, daß schon der Ahnherr Israels dem König von Babel (!) eine Niederlage bereitet hat. Und die übrigen Angaben von v. 1 sagen uns für eine solche Datierung nicht das geringste. Es wird sich, da stimme ich mit BÖHL völlig überein, bei diesen vier Königen des Ostens um Herrscher kleiner Reiche gehandelt haben.

Ich kann aber BÖHL nicht folgen, wenn er den Tidʿal einem der Hethiterkönige Tudḫalia gleichsetzt.

Nun berichtet aber der Hethiterkönig Muršiliš II, der im XIV Jh. v. Chr. lebte, von einem zeitgenössischen Könige von Karkemiš mit dem gleichen Namen Tudḫalia[3]. Es gab also auch einen König von Karkemiš, dessen Name dem hebräischen תִּדְעָל entsprechen würde. An ihn könnte meines Erachtens bei dem „König der Heiden" schon eher gedacht werden.

c) Mamreʾ, ʾEškol und ʿAner. Sehr kritisiert wird immer an dem Berichte von Gen 14, daß in ihm Mamreʾ, ʾEškol und ʿAner

[1] a. a. O. [2] Cf. KNUDTZON, El-Amarna II 1082.
[3] Bogh. III 3. Col. IV Z. 3, 6.

als Personen auftreten, die sonst im AT immer n. loci sind. Dazu möchte ich auf folgendes hinweisen:

α) Das Zeugnis von I Chr 6 $_{55}$ für ʿAner als n. l. ist sehr ungewiß; die Parallelstelle Jos 21 $_{25}$ nennt dafür Taʿanak (!).

β) In den ägyptischen Inschriften werden biblische n. pr. oft als palästinensische n. l. angeführt[1]; es liegt demnach hier der gleiche Wechsel vor.

γ) Hierzu ist auch zu vergleichen, daß das Jos 19 $_{33}$ sich findende n. l. יַבְנְאֵל sich in den Briefen von El-Amana als n. pr. (!) Jabni-ilu (eines Bewohners von Lakiš) findet[2].

Wenn nun Gen 14 einige Namen als n. pr. erscheinen, die sonst im AT n. l. sind, dann ist neben den eben angeführten Daten auch zu beachten, daß nach unserm Dafürhalten Gen 14 eben in eine viel ältere Zeit gehört als die Quellen des AT, die sonst noch Mamreʾ und ʾEškol erwähnen.

d) Die חניכים Abrahams in v. 14. Schon Sellin[3] hat zu diesem im AT nur einmal vorkommenden Worte auf ein ähnliches der Taʿanak-Briefe hingewiesen, das dort in folgendem Zusammenhange genannt wird[4]: „Nicht sind unter den Besatzungstruppen ḫanuku-ka (deine ḫanuku).“ Sowohl in der Taʿanak-Stelle wie Gen 14 würde für die vom Stamm חנך gebildeten Wörter die Bedeutung ʿKriegerʾ gut passen.

Ich kann nunmehr den Beweis dafür erbringen, daß wir diese Bedeutung für dieses vom Stamm חנך gebildete Wort anzunehmen haben. In einem zu Boghazköj gefundenen sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabular[5] finden wir das akkadische Wort ḫar̆ku erklärt als ʿKämpferʾ und die Infinitive ḫanâku und ḫitnuku (t-Form) als ʿkämpfenʾ.

Ist es nun nicht auffallend, daß ein akkadisches Wort, das sich in den Taʿanak- und Boghazköj-Urkunden findet, die doch die akkadische Verkehrssprache des westlichen Kleinasien um 1500—1300 dokumentieren, gerade in Gen 14 wiederkehrt, wo auch seine Bedeutung vorzüglich paßt?

---

[1] Burchardt, Die altkanaʿanäischen Fremdworte II 84.

[2] Knudtzon, El-Amarna 328, 4.

[3] a. a. O.

[4] Sellin, Taʿannek II S. 37 No. 6, 8.

[5] Bogh. I 42 Vs. II 39—41.

e) Der 'Zehnte' in v. 20. Es ist oft, um die späte Entstehung von Gen 14 nachzuweisen, darauf hingewiesen worden, daß sich der 'Zehnte' in so alter Zeit, die eine keilinschriftliche Vorlage von Gen 14 anzunehmen erfordert, nicht nachweisen lasse. Ich verweise nunmehr dazu auf einen altbabylonischen Kontrakt aus der Zeit Hammurapis, wo wir folgendes lesen[1]: „1/3 Mine 4 Sekel (Silbers), den Zehnten (ešritum), den vom [Sonnen-]Gotte Kišušu entliehen hat."

f) Die Teilung der Beute v. 21–24. Diese Frage, die Regelung der Verteilung der Beute, bildet einen wichtigen Punkt in manchem der zu Boghazköj gefundenen Verträge. So heißt es in dem Vertrage zwischen dem Hethiterkönige Muršiliš II und Šunaššura, dem Könige von Kizuatna[2]: „Und welche Beute auch immer die Truppen der Sonne (= Muršiliš II) erbeuten, die sollen die Truppen der Sonne nehmen; und welche Beute die Truppen Šunaššuras erbeuten, die sollen die Truppen Šunaššuras nehmen."

9. 'Elohim und ilu/ilâni Ḫabiru/i.

Die Bezeichnung Jahwes, der einen Gottheit Israels, mit dem Plural 'Elohim ist in den letzten Jahrzehnten durch verschiedene, den altorientalischen Quellen entstammende Daten in ein solch neues Licht gerückt worden, daß wir bei dieser Ausdrucksweise nicht mehr an die Spur eines ehemaligen Polytheismus zu glauben brauchen, wie man sie vielfach erklären wollte. Wir sehen vielmehr heute deutlich, daß es ein in den Texten von El-Amarna und Boghazköj, die doch die Kulturwelt des westlichen Kleinasien im XV und XIV Jh. widerspiegeln, mehrfach belegter Sprachgebrauch ist, eine Gottheit, bzw. im Hofstile eine Person (die des Königs) als „Götter" zu bezeichnen. Das diesbezügliche Material ist, kurz zusammengefaßt, das folgende:

a) Die Götter Mitra und Varuna führen in den Texten von Boghazköj[3] jeder einzeln als Gottesdeterminativ das Wort ilâni[4] (ilâni Mitraššil, ilani Uruwanaššil).

b) In den aus Syrien-Palästina stammenden El-Amarna-Briefen[5]

[1] CT VI 40 c. 1—4.
[2] Bogh. I 5 R. III 40 ff.
[3] Bogh. I 1. R. 55 f. 3. R. 2b.
[4] Plural von ilu: Gott.
[5] Knudtzon, El-Amarna No. 235, 2.

wird der König von Ägypten gelegentlich als ilâni[1] angeredet[2] (cf. auch unten No. 12).

c) In einem dieser Briefe von El-Amarna[3] lesen wir folgenden Passus: „ilâni (die Götter!) šulumka (dein Heil) šulum bitika (das Heil deines Hauses) lišal (er möge erbitten. 3. sg.)." Auch hier ist also der Plural ilâni als Singular konstruiert, d. h. bei ilânu dürfte hier auch an eine Gottheit zu denken sein.

d) In den zu Nippur gefundenen Texten findet sich eine eigenartige keilinschriftliche Wiedergabe westsemitischer, mit אל zusammengesetzter Eigennamen. So wird dort der aus dem AT bekannte Name בַּרַכְאֵל[4] wiedergegeben als Ba-ri-ki-ilâni[5]. Clay[6] dürfte mit seiner Vermutung recht haben, wenn er in dieser Schreibung eine Nachwirkung des westsemitischen Brauches sieht, die eine Gottheit als אלהים (ilâni) zu bezeichnen.

Zu diesem Materiale kommt aber noch neues, das den schon so oft genannten Texten von Boghazköj entstammt. Ich habe schon an anderem Orte[7] auf eine zu Aššur gefundene Götterliste hingewiesen, auf der neben anderen, auch westsemitischen Gottheiten ein ilu Ḫabiru erscheint, in dem ich den Stammesgott der Ḫabiru (Hebräer) sehen möchte. Nun finden wir in einer Vertragsurkunde von Boghazköj[8] in einer Götterliste folgende Gottheit verzeichnet: ilâni Ḫa-bi-ri. Wir finden also auch bei dem Stammesgotte der Hebräer die Eigenheit, die eine Gottheit mit ilâni 'Götter' zu determinieren[9].

In einem in zwei Rezensionen erhaltenen Paralleltext aus Boghazköj lesen wir in einer ähnlichen Götterliste an zwei Parallelstellen[10]: ilâni SA. GAZ und ilâni ša amêlu SA. GAZ. „Götter SA. GAZ" und „Götter des Stammes SA. GAZ"[11]. SA. GAZ ist die schon aus den Briefen von El-Amarna bekannte ideographische Schreibung einer Völkergruppe, die in den Briefen aus Jerusalem

---

[1] Plural von ilu: Gott. [2] Cf. Ps 45 $_7$.

[3] a. a. O. No. 96, 4 f. [4] Hi 32 $_2$.

[5] Hilprecht, Babylonian Expedition Univ. Pennsylvania, Series A, X, p. 9 ff.

[6] Ibid. S. 12 ff. [7] OLZ 1921. [8] Bogh I 4. Col. IV 29.

[9] Das hatte ich in dem oben erwähnten Artikel der OLZ noch nicht sicher erkannt. Vgl. auch noch folgende Schreibungen dieses n. d. in den Texten von Boghazköj: ilâni Ḫa-bi-ri-ia-aš (Bogh. IV 10 Rs. 3), ilâni Ha-ab-bi-ri (Bogh. V 9 Col. IV 12).

[10] Bogh. I 1. R 50 und ibid. 2. R 27.

[11] In einer 3. Rezension (Bogh. I 3. R. 5) ist nur SA. GAZ im Texte erhalten.

phonetisch Ḫabiru genannt wird[1]. Die erwähnten Texte von Boghazköj machen nunmehr die Lesung Ḫabiri für SA. GAZ so gut wie sicher. An den beiden genannten Parallelstellen hätten wir demnach Götter Ḫabiri und Götter des Stammes Ḫabiri zu lesen, wobei ich auch bei der zweiten Lesart bei dem Worte für Stamm nur an eine Art Determinativ denke.

Die Lesart ilâni Ḫabiri ist aber durch die oben genannten Stellen mehrfach gesichert, und damit die Tatsache, daß auch der Stammesgott der Hebräer als „Götter" bezeichnet wird[2].

10. Der Name אל בית אל Gen 35 $_7$.

Wir lesen Gen 35 $_7$, daß Jakob eine heilige Stätte אל בית אל genannt habe. Dieser einzig dastehende Name אל בית אל wird verschieden gedeutet. GUNKEL[3], einer Anregung ED. MEYERS[4] folgend, sieht in diesem Namen eine bestimmte religionsgeschichtliche Entwicklung, indem אל hier das Numen des Ortes בית אל bezeichnet. An etwas Ähnliches denkt wohl PROCKSCH[5], wenn er אל in בית אל übersetzt und dabei wohl ein vor בית in Wegfall gekommenes ב annimmt.

Ich glaube, daß wir diese Textstelle ungezwungener erklären können. In den aus persischer Zeit stammenden, zu Nippur gefundenen Texten findet sich folgende Schreibung eines n. pr.: ilu Bît-ili-nûri, 'Gott Bît-ili ist meine Leuchte'[6]. Man vergleiche dazu das Sach 7 $_2$ sich findende n. pr. בתאל שר אצר, 'Bethel, schütze den König', sowie die aus dem Papyrus von Elephantine[7] bekannten Götter חרמביתאל, אשמביתאל und ענתביתאל, wobei die beiden letzteren in Parallele mit יהו genannt werden.

Diese Daten lehren uns, daß es eben im alten Israel einen Gott Bethel gab, nicht nur ein Numen des Ortes Bethel und Gen 35 $_7$

---

[1] Vgl. zur SA. GAZ-Frage O. WEBER bei KNUDTZON EA. II. 1147 f.

[2] Bei ilâni Ḫabiri werden wir trotz des i am Schluß an einen Nominativ Sing. zu denken haben, da auch die übrigen Götter im Nominativ stehen und wir bei einem Plural noch das Zeichen MEŠ erwarten müßten. In den gleichen Götterlisten finden wir die oben erwähnten ilâni Mitraššil, ilâni Uruwanaššil.

[3] Genesis [3] 381.

[4] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 294 f.

[5] Genesis, S. 371.

[6] HILPRECHT, Babylonian Exped. Univ. Pennsylvania, Ser. A, IX, p. 60 76. Es handelt sich wohl um einen jüdischen Kolonisten.

[7] SACHAU, Papyrus, S. 103, 7. ibid. S. 74 VII 4—6.

wird eine richtige Erinnerung an diese Gottheit vorliegen. Weshalb sie so vereinzelt ist, braucht nicht erst gesagt werden.

11. „Ich habe dich bei deiner Hand gefaßt", Jes 42 6.

Es ist schon oft vermutet worden, daß der Dt-Jes stark von babylonischem Sprachgebrauche beeinflußt sein könnte. Was nun diese genannte Stelle Jes 42 6 betrifft, so glaube ich, daß hier eine Formel des Hofstiles nachgeahmt wird. Zu dieser Annahme verleitet mich folgende Stelle aus dem Vertrage des Hethiterkönigs Šubbiluliuma mit dem Mitannikönige Matiuaza, wo der Hethiterkönig sagt[1]: „So wie ich Matiuaza, den Sohn des Tušratta, bei meiner Hand fasse, setze ich ihn auf den Thron seines Vaters. Damit das große Land Mitanni nicht zugrunde gehe, hat der Groß-König, der König des Landes Ḫatti . . . das Land Mitanni wegen seiner Tochter am Leben erhalten. Matiuaza, den Sohn des Tušratta, habe ich bei meiner Hand gefaßt und ihm meine Tochter zur Frau gegeben."

Nach dieser Stelle scheint bei einer Throneinsetzung das „Fassen bei der Hand" ein bestimmtes Symbol gewesen zu sein, das dann vielleicht allmählich zu einem bloßen formelhaften Sprachgebrauch wurde; als solcher könnte er dann seinen Weg in unsere Jesajastelle gefunden haben.

12. Zur Vergöttlichung des Königs.

Wenn Ps. 45 7 der König als „Gott" angeredet wird, so liegt hier ein höfischer Sprachgebrauch vor, wie er auch bekanntlich an babylonischen, ägyptischen und kanaʿanäischen Fürstenhöfen nachzuweisen ist[2]. Ich möchte nun auf eine neue Parallele aus einem vierten Kulturkreise, dem hethitischen, hinweisen, wo uns dieser Gedanke in einer neuen, ganz eigenartigen Form entgegentritt. In den in hethitischer (nichtsemitischer) Sprache abgefaßten historischen Texten von Boghazköj wird nämlich der Tod eines Königs mit den Worten gemeldet: „Der und der König wurde Gott"[3]. Da der Text öfters auch ideographisch geschrieben ist, kann an der Rich-

---

[1] Bogh. I 1. Vs. Z. 56—58.

[2] Cf. Meissner, Babylonien und Assyrien I 46 f. Erman, Religion [2] S. 48. Knudtzon, El-Amarna I No. 281, 1 f. 288, 1. 108, 8—10.

[3] Bogh. III 1. Col. II 4. ibid. 4. Col. I 4 8 11 13.

tigkeit der Übersetzung nicht gezweifelt werden[1]. Die Vorstellung, daß der König mit seinem Tode vergöttlicht wird, gab den Anlaß zu einer neuen Ausdrucksweise für das Sterben eines Königs.

13. Zu Hes 8 17.

Was bedeutet das „Halten der זְמוֹרָה an die Nase", was hier, scheinbar als eine heidnische Kultsitte, getadelt wird? Ich möchte zu dieser dunklen Stelle auf einen assyrischen Brief hinweisen, wo jemand an den König schreibt[2]: „Wir waren tote Hunde; der König, der Herr, hat uns wieder zum Leben gebracht, indem er das 'Lebenskraut' (šammu balâṭi) an unsere Nase legte."

[Abgeschlossen den 13. November 1921.]

Die sogenannten Sonderbarkeiten des masoretischen Textes.

Von **K. Albrecht** in Oldenburg i./O.

Die Masora hat in der hebräischen Bibel eine ganze Anzahl von Buchstaben in besonderer Weise ausgezeichnet, und man pflegt dies in neuerer Zeit meist als belanglos anzusehen, als masoretische Schrullen oder Einfälle, die ihrerseits wieder auf Schreibfehler zurückgehen. Ja, neuere Bibelausgaben, wie die von KITTEL, P. HAUPT u. a. m., verzichten fast ganz auf die Wiedergabe dieser Besonderheiten, und erst NESTLE (ZAW XXVI 1906 S. 283 ff.) und FREIHERR VON GALL (ZAW XXXI 1911 S. 74 f.) haben ihr Bedauern über diesen Mangel ausgesprochen und darauf aufmerksam gemacht, daß sich hier doch wohl genaueres Studium lohne. NESTLE beschränkte sich auf einen Fall, v. GALL auf die sogenannten großen Buchstaben des hebräischen Textes. Er wies überzeugend nach, daß manche von ihnen wegen ihrer Stellung als Initialen groß geschrieben sind. Von seiner Arbeit ausgehend, soll sich die folgende Untersuchung auf die sämtlichen Besonderheiten des masoretischen

[1] Cf. HROZNY, Die Sprache der Hethiter, 1917, S. 17 f.

[2] HARPER, Assyrian Letters, No. 771; cf. HEHN, Sünde und Erlösung, 1903, S. 43.

Textes erstrecken; allgemein Bekanntes und Anerkanntes wird nur kurze Erwähnung finden.

Diese Sonderbarkeiten, von denen manche sehr alt sind, sind von den Masoreten aus Musterhandschriften in verschiedenen Alphabeten zusammengestellt. Die Angaben weichen außerordentlich stark voneinander ab und sind erst ganz allmählich in die Handschriften und Ausgaben eingedrungen, so daß letztere einander völlig gleich wurden und kaum noch Varianten aufzeigen. Diese Tatsache ist nach ROSENMÜLLER (1797 und 1834, vgl. ZAW IX S. 303, IV S. 302 f.), SOMMER (1846, vgl. ZAW XII S. 309), OLSHAUSEN (Psalmenkommentar, 1853, S. 17 f.), DE LAGARDE (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, 1863, S. 1) jetzt allgemein anerkannt, sie stammt aber nicht etwa daher, daß ein Musterkodex von den Abschreibern zugrunde gelegt ist, wie DE LAGARDE durch einen auf falschen Grundlagen aufgebauten Beweis darzutun versuchte (vgl. besonders STRACK, Einl. [6] S. 196).

Die folgenden Verzeichnisse sind zusammengestellt nach JOHANNIS BUXTORFII, Tiberias, 1620, S. 152 ff.; FRENSDORFF, Das Buch Ochlah W'ochlah, 1864, Nr. 82—84 160 161 178 179; STRACK, Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum, 1873, S. 91 ff.; FRENSDORFF, Die Massora Magna. Erster Teil: Massoretisches Wörterbuch, 1876, S. 384 ff.; GINSBURG, The Massorah, 1880 ff., I p. 35 ff. II p. 259; GINSBURG, Introduction to the massoretico-critical edition fo the Hebrew Bible, 1897, S. 840 858 864 870 874 893 318 ff.

I. Die großen Buchstaben.

a) Als **Initialen** sind außer den von FRHR. VON GALL angegebenen Gen 1_{1} Jes 40_{1} Mal 3_{22} Prv 1_{1} Cnt 1_{1} Koh 1_{1} I Chr 1_{1} noch die folgenden anzusprechen:

Gen 50_{26} וַיָּמָת und Dtn 34_{12} יִשְׂרָאֵל׃ sind entsprechend dem ersten Worte der Genesis auch das erste Wort des letzten Verses der Genesis und der letzte Buchstabe des Pentateuchs in einigen Handschriften hervorgehoben.

Ex 11_{8}: Dann sollen alle diese deine Höflinge zu mir kommen und mich bitten צֵא אַתָּה וגו׳. Hier ist also der Beginn der Rede durch den großen Buchstaben ausgezeichnet.

Num 24_{5}: So spricht der, welcher göttliche Reden vernimmt, der Gesichte des Allmächtigen schaut, hingesunken und enthüllten

Auges מַה־טֹּבוּ וגו׳, Beginn der eigentlichen Rede Bileams. Am Rande findet sich die masoretische Bemerkung בראש עמוד סימן בי״ה שמ״ו, d. h. Die sechs Wörter Gen 1 $_1$ בראשית, 49 $_8$ יהודה, Ex 14 $_{28}$ הבאים, Lev 16 $_8$ שני השעירם, Num 24 $_5$ מה־טבו, Dtn 31 $_{28}$ ואעידה sollen in den Gesetzesrollen „am Anfang einer Kolumne“ stehen, „Merkzeichen Ps 68 $_5$ בְּיָהּ שְׁמוֹ“. In den sechs Buchstaben dieser beiden Wörter finden wir die Anfangsbuchstaben jener sechs Wörter. Aber wegen dieser Bemerkung ist der Buchstabe nicht groß geschrieben, ist doch auch an den anderen Stellen mit Ausnahme von Gen 1 $_1$ keine Hervorhebung der Buchstaben geschehen.

Dtn 6 $_4$. Die Worte שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יהוה אֱלֹהֵינוּ יהוה אֶחָד werden durch die großen Buchstaben als besonders wichtig dem Folgenden gegenüber hervorgehoben. Von dem ersten Worte hat man nicht den ersten Buchstaben genommen, weil das Merkwort שֵׁד = Dämon entstanden wäre, sondern den letzten, da nun das Wort עֵד entstand. Gott sollte zum Zeugen angerufen werden, daß man das Bekenntnis aus wirklicher Überzeugung spreche; עֵד findet hier schon BUXTORF, Tiberias, p. 155.

Dieselbe Wortspielerei findet sich Est 9 $_{7-9}$. Bei der Aufzählung der zehn Söhne Hamans ist in dem Namen des ersten das שׁ, in dem des letzten das ו groß geschrieben; so entsteht das Wort שָׁו (Hiob 15 $_{31}$) = שָׁוְא zur Charakterisierung der genannten Personen.

Nicht anders wird es Num 14 $_{16}$ $_{17}$ sein. Dort heißt es v. 16: Weil Jahwe nicht imstande war, dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen zugeschworen hatte, darum schlachtete er sie ab (וַיִּשְׁחָטֵם) in der Steppe. v. 17: Möchte sich doch nun deine Macht, o Herr, groß zeigen (יִגְדַּל) usw. Der Schreiber hat durch die beiden groß geschriebenen Buchstaben das Wort חַי hergestellt: Gott wird sich über Israel trotz seiner Verfehlungen erbarmen, so daß es lebendig bleibt.

Dtn 33 $_{29}$: Der Schlußlobpreis Israels: Heil dir, Israel! אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל wird durch den großen Buchstaben vom Vorhergehenden getrennt.

Cnt 8 $_{14}$: Wie die Anfangsrede der Braut mit einem großen Buchstaben 1 $_1$ markiert wird, so auch ihr Schlußwort: Fliehe, mein Geliebter usw. בְּרַח דּוֹדִי.

Koh 12 ₁₃. Der das Ergebnis des ganzen Buches bietende Schlußvers ist hervorgehoben durch den großen Buchstaben am Anfange des Verses: Das Endwort des Ganzen laßt uns hören: סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע. So schon BAER-DELITZSCH z. St. S. 70: libri exitum argumentique gravitatem insigniens, vgl. auch BUXTORF, Tiberias S. 159.

Auch das Ps 18 ₅₀ in einigen Handschriften groß geschriebene עַל dient wohl zur Hervorhebung des hiermit beginnenden Schlußlobpreises.

Gen 34 ₃₁ ist in dem Wort zu Anfang der Rede nicht der erste Buchstabe, sondern der erste des Hauptwortes groß geschrieben: הַכְזוֹנָה; auch hier dürfte an einen Initialen zu denken sein. MICHAELIS' Randbemerkung: Zain minusculum ist Druckfehler für majusculum.

b) Auf eine masoretische Bemerkung weisen die großen Buchstaben in den folgenden Fällen:

Lev 11 ₄₂ גָּחוֹן der mittelste Buchstabe, 13 ₃₃ וְהִתְגַּלָּח der mittelste Vers des Pentateuch; vgl. Ḳidd 30a; STRACK, Prolegg. crit. S. 10f. 92f.; GINSBURG, Introduction p. 69.

Dtn 32 ₆: הֲלַיהוה. Die masoretische Bemerkung lautet: ה׳ רבתי והיא תיבה בפני עצמה „Großes He, denn es ist ein Wort für sich", in anderen Drucken und Handschriften הל׳ לחוד יי׳ לחוד „Hal ein besonderes Wort, Jahve ein besonderes Wort." Vgl. MICHAELIS, Bibl. Hebr. z. St.

Jes 9 ₆: לְםַרְבֵּה. Masora: מ׳ סתומה באמצע תיבה וקרי לְמַרְבֵּה.

Jes 56 ₁₀: צֹפָו. Masora: צ׳ רבתי וצפיו ק׳. Zu bemerken ist, daß hier und sonst nicht der betreffende Buchstabe, sondern der erste Buchstabe des in Frage kommenden Wortes groß geschrieben ist.

Ps 80 ₁₆: Für die v. 15 und 16 ist zunächst festzustellen, daß die Anfangsworte אֱלֹהִים bis נָא eine fehlerhafte Verkürzung des v. 4 8 20 vorkommenden Kehrverses (GRIMME, Psalmenprobleme S. 82) und die Schlußworte וְעַל bis לָּךְ aus v. 18 versehentlich hierher geraten sind (EWALD u. a.), indem der Blick des Schreibers nach dem Worte יְמִינֶךָ (v. 16 und 18) abirrte. Die וְכַנָּה אֲשֶׁר zu vokalisierenden Worte sind eine alte Glosse, um das auffälligerweise als Relativum gebrauchte זאת zu erklären, und bedeuten: „es umschreibt אֲשֶׁר", vgl. zu כנה BACHER, Exegetische Terminologie I S. 83 ff. Der Schreiber.

der die Worte in den Text setzte, machte durch den großen Buchstaben auf sie aufmerksam:

אֱלֹהִים צְבָאוֹת הֲשִׁיבֵנִי ‖ הָאֵר פָּנֶיךָ וְנִוָּשֵׁעָה

הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וּרְאֵה ‖ וּפְקֹד גֶּפֶן ‖ זֹאת כַּנָּה יְמִינֶךָ׃

Koh 7 $_1$: טוֹב שֵׁם. Nach zwei Handschriften haben wir hier die Hälfte des Buches, vgl. BAER-DELITZSCH S. 64 z. St.

c) Von gleichen Buchstaben, die bald aufeinander folgen, ist in mehreren Handschriften einer groß geschrieben. Der Schreiber hat sich offenbar vor Versehen schützen wollen, indem er die gleichen Buchstaben verschieden schrieb. Auch späteren Abschreibern erleichterte er hierdurch ihre Arbeit.

Ex 28 $_{36}$ צִיץ.

Ex 34 $_7$ נֹצֵר; das zweite Versglied beginnt mit dem Worte נֹשֵׂא, das dritte mit dem Worte וְנַקֵּה; es folgen dann noch fünf Nun.

Num 1 $_2$ לְגֻלְגְּלֹתָם, derselbe Fall Num 1 $_{22}$.

Dtn 3 $_{11}$ עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ.

Dtn 18 $_{13}$ תָּמִים תִּהְיֶה.

Ps 77 $_8$ הַלְעוֹלָמִים; auch v. 9 und 10 beginnen mit ה.

Est 9 $_{29}$ וַתִּכְתֹּב.

Cnt 4 $_{12}$ גַּן נָעוּל, das zweite Glied des Verses beginnt גַּל נָעוּל.

Dan 6 $_{20}$ שְׁפַרְפָּרָא. Über das erste klein geschriebene פ siehe S. 168.

Wahrscheinlich gehören hierher auch Gen 30 $_{42}$ וּבְהַעֲטִיף wegen des folgenden הָעֲטֻפִים, Dtn 29 $_{27}$ גָּדוֹל וַיַּשְׁלִכֵם אֶל und Rut 3 $_{13}$ לִינִי הַלַּיְלָה, wo allerdings die Orientalen לִינִי הַלַּיְלָה lesen, vgl. BAER-DELITZSCH, S. 54 80 ihrer Ausgabe.

d) Abkürzungen sind später beseitigt; zum Zeichen, daß die nachgetragenen Buchstaben nicht im ursprünglichen Texte standen, schrieb man sie groß:

Gen 50 $_{23}$ בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים.

Prv 14 $_4$ בְּאֵין אֲלָפִים.

Dan 7 $_{10}$ אֶלֶף אַלְפִים.

In gewisser Weise gehört hierher auch Num 27 $_5$: „Da brachte Mose ihre Rechtssache אֶת־מִשְׁפָּטָן vor Jahwe." Man las אֶת־מִשְׁפָּט נ׳ und faßte נ als eine Abkürzung für נֶאֱמָן = die gerechte Sache auf. Vgl. BUXTORF, Tiberias p. 159: Alii dicunt, quod ן maiusculum denotet נֶאֱמָן, quod scilicet causa & petitio ipsarum sit מִשְׁפָּט נֶאֱמָן

causa iusta, & tandem ipsas obtenturas fuisse, id quod petiverint.

e) Als besondere Fälle sind zu buchen:

Ex 2 $_2$: Da wurde die Frau schwanger und gebar einen Sohn. Als sie nun sah, daß er stattlich war usw. (כִּי־טוֹב הוּא). Das Wort טוֹב soll besonders hervorgehoben werden, es ist gleichsam der Eigenname des Kindes, vgl. Gen. r. IV zu Gen 1 $_7$ (Ausgabe THEODORS S. 30 $_{14}$): מתחילת בריית העולם צפה הקב״ה משה קרוי כי טוב „Schon vom Anfange der Weltschöpfung sah der Heilige — gelobt sei er! — den Mose טוב genannt“ und dazu die Anmerkung: תניא ר״מ אומר טוב שמו „Es ist gelehrt worden: R. Me'ir spricht: טוב ist sein Name.“

Ex 34 $_{14}$: Aber du sollst dich vor keinem andern Gotte niederwerfen (לְאֵל אַחֵר). Bei der Ähnlichkeit der Buchstaben ד und ר ist durch die Großschreibung auf die richtige Lesart אַחֵר nachdrücklich hingewiesen, damit nicht etwa jemand das Wort in אֶחָד verschreibt oder verliest, vgl. Dtn 6 $_4$; BUXTORF, Tiberias p. 161.

Num 13 $_{30}$: Kaleb aber beschwichtigte (וַיַּהַס) das Volk, nicht etwa וַיָּהָם, was das Gegenteil bedeuten würde.

Dtn 22 $_6$: Wenn dir zufällig ein Vogelnest zu Gesichte kommt (כִּי יִקָּרֵא קַן־צִפּוֹר לְפָנֶיךָ). Die Stelle ist mit Ps 84 $_4$ zusammen zu nehmen. Hat doch der Vogel ein Haus gefunden, und die Schwalbe hat ein Nest (גַּם־צִפּוֹר | מָצְאָה בַיִת וּדְרוֹר | קֵן לָהּ). Im Deuteronomium war von einem קַן־צִפּוֹר die Rede, im Psalm von einem וּדְרוֹר קֵן לָהּ. Einem Schreiber fiel dies auf; er trennte also in der Psalmstelle die Worte von מָצְאָה bis וּדְרוֹר durch die Paseklinie ab und erhielt dann die zum Deuteronomium passende Lesung גַּם־צִפּוֹר קֵן לָהּ. Um auf den Zusammenhang beider Stellen aufmerksam zu machen, schrieb er beide ק groß.

Prv 8 $_{22}$: יהוה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ. Die Worte sind zu übersetzen: „Jahwe schuf mich als den Anfang seines Weges“; der Schreiber hat sie aber fassen wollen: „Jahwe schuf mich im Anfang seines Weges“, nahm רֵאשִׁית gleich בְּרֵאשִׁית Gen 1 $_1$ und machte hierauf durch das groß geschriebene ר aufmerksam.

Est 1 $_6$: חוּר ist an der ersten Stelle, wo es im Esterbuche in der Bedeutung „Linnenzeug“ vorkommt, mit großem ח geschrieben, um aufmerksam zu machen, daß es im Esterbuche nichts mit dem sonst im AT vorkommenden חוֹר, חֹר zu tun hat.

FRENSDORFF, Ochlah W'ochlah S. 88 führt noch an Dtn 2 $_{53}$:

(גִבְךָ?) נֶגְךָ, es scheint also auf die richtige Lesart gegenüber einer falschen aufmerksam gemacht zu werden.

f) Größerschreibung nach Tilgung **eines überflüssigen Buchstaben.**

Dies tritt klar in dem Falle Gen 49 $_{12}$ סוּתֹה׃ חַכְלִילִי hervor. Das Qere wollte סוּתוֹ, der dadurch entstandene Raum wurde durch das große ח ausgefüllt. Die Größerschreibung ist dann auch beim Ketib geblieben. Vielleicht ist auch Dtn 29 $_{27}$ וַיַּשְׁלִכֵם ein י ausgefallen und dann das ל vergrößert, doch siehe S. 164.

Ähnlich werden die nur in einzelnen Handschriften oder Drucken vorkommenden Fälle Lev 11 $_{30}$ וְהַלְּטָאָה, Dtn 28 $_{68}$ מִצְרַיִם, וְהִתְמַכַּרְתֶּם, Dtn 32 $_{4}$ הַצּוּר, Prv 11 $_{26}$ יִקְּבֻהוּ zu beurteilen sein.

II. Die kleinen Buchstaben.

a) Hinweis auf eine **andere Lesart.**

Gen 2 $_{4}$ בְּהִבָּרְאָם, andere Lesart בִּבְרֹאָם.

Gen 9 $_{20}$ כָּרֶם, der Schreiber hat wohl entsprechend dem ersten Gliede כֶּרֶם lesen wollen.

Lev 6 $_{2}$ עַל מוֹקְדָה. Es soll wohl gelesen werden עַל־הַמּוֹקֵד, Merx הַמּוֹקְדָה.

Num 31 $_{24}$ וּטְהַרְתֶּם. Der kleine Buchstabe weist darauf hin, daß auch וְטִהַרְתֶּם vokalisiert werden kann.

Dtn 32 $_{18}$ תֶּשִׁי. Das kleine Jod weist auf תֶּשׁ für תְּשֶׁה hin, Olshausen, Lehrbuch S. 511, Siegfried-Stade s. v.

I Sam 17 $_{7}$ וְחֵץ, andere Lesart וְעֵץ.

II Sam 21 $_{19}$ בֶּן־יַעְרֵי, lies בֶּן־יָעִיר.

Jes 44 $_{14}$ אֹרֶן. Der Schreiber ist offenbar im Zweifel gewesen, ob er in dem stark verderbten Verse für das Hapaxlegomenon nicht אֶרֶז, das gerade vorher vorkommt, schreiben sollte.

Ps 22 $_{30}$ וְנַפְשׁוֹ, Hinweis auf die jetzt allgemein anerkannte Lesart וְנַפְשִׁי.

Ps 27 $_{5}$ בְּסֻכֹּה, Qere בְּסֻכּוֹ.

Hiob 7 $_{5}$ וְגִישׁ Qere וְגוּשׁ.

Hiob 16 $_{9}$ צָרִי, vgl. nach Siegfried-Stade Hoffmann z. St.

Hiob 33 $_{9}$ חַף, vgl. nach Siegfried-Stade Budde z. St.

Est 9 $_{7-9}$ פַּרְשַׁנְדָּתָא, פַּרְמַשְׁתָּא, וַיְזָתָא, offenbar spätere Verbesserungen unverstandener Worte; vgl. Diqduqe hateamim § 61.

b) Vergessene Buchstaben sind später nachgetragen, besonders infolge des Zusammentreffens gleicher Buchstaben.

Gen 23 $_2$ וְלִבְכֹּתָהּ; zwar nicht gleiche, aber sehr ähnliche Buchstaben ב und כ stoßen zusammen.

Gen 27 $_{46}$ יִצְחָק קַצְתִּי.

Ex 23 $_{19}$ בָּקָר : רֵאשִׁית. Als man den Grund der Kleinschreibung vergessen hatte, schrieb man auch in der genau gleichlautenden Stelle Ex 34 $_{26}$ das ר klein, obwohl בָּקָר nicht mehr unmittelbar vorherging.

Ex 32 $_{25}$ בְּקָמֵיהֶם. Der Schreiber hat zuerst versehentlich wohl an eine Form wie בְּמֵיבֵיהֶם gedacht und dann später das richtige ק nachgetragen. Andere Handschriften haben hier wie Num 7 $_2$ (הַפְּקֻדִים) ein ק, dessen senkrechter Strich mit dem oberen Querstrich verbunden ist, vgl. אי״א Nr. 161, FRENSDORFF, Massora Magna, 1876 S. 386.

Lev 1 $_1$ וַיִּקְרָא אֶל.

Lev 14 $_{10}$ כַּבְשָׂה. Verführt durch das vorangehende כְּבָשִׂים תְּמִימִם hat der Schreiber zuerst כבש geschrieben und dann später das ה nachgetragen. Übrigens findet sich das klein geschriebene ה nur in wenigen Handschriften.

Dtn 9 $_{24}$ מַמְרִים und 31 $_{27}$ מַמְרִים. Ausgeschlossen ist nicht, daß hier die Lesart מָרִים beabsichtigt ist.

Jer 54 $_8$ בְּשֶׁצֶף קֶצֶף, nur in wenigen Handschriften; vielleicht auch Hinweis auf das dem Schreiber zweifelhaft erscheinende Wort.

Jer 14 $_2$ לָאָרֶץ וְצִוְחַת.

Jer 39 $_{13}$ וּנְבוּשַׁזְבָּן, ein ähnlicher Eigenname auf ן geht vorher.

Hes 30 $_{21}$ הַחִתֵּל, vier nachfolgende Worte haben ebenfalls ein ה.

Nah 1 $_3$ בְּסוּפָה, das folgende Wort lautet jetzt וּבִשְׂעָרָה. Der Schreiber hat aber die gewöhnliche Form וּבִסְעָרָה entweder wirklich gelesen oder doch im Sinne gehabt.

Ps 24 $_4$ לֹא־נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשִׁי.

Ps 27 $_5$ יִצְפְּנֵנִי, nur in wenigen Handschriften.

Ps 119 $_{160}$ רֹאשׁ. Der Schreiber wird an ein Wort wie אֵשׁ gedacht haben und hat das ר später nachgetragen; nur in wenigen Handschriften.

Prv 7 $_6$ בְּעַד אֶשְׁנַבִּי נִשְׁקָפְתִּי.

Prv 16 $_{28}$ מָדוֹן וְנִרְגָּן.

Prv 28 $_{17}$ אָדָם עָשֻׁק בְּדַם־נָפֶשׁ. Des Schreibers Auge ist durch das

alphabetische Zusammentreffen אדם und בדם auf das zweite Wort abgelenkt, er hat einen Buchstaben vergessen und später nachgetragen.

Prv 30_{15} הַב הַב.

Hiob 16_{14} יִפְרְצֵנִי פֶרֶץ עַל־פְּנֵי־פָרֶץ יָרֻץ.

Thr 1_{12} לוֹא אֲלֵיכֶם כָּל־ : זוֹלֵלָה.

Thr 2_{9} טָבְעוּ. Der Schreiber dachte an ein Wort wie בָּעוּ und hat den fehlenden Buchstaben später nachgetragen.

Thr 3_{36} לְעַוֵּת : עֶלְיוֹן.

Thr 4_{14} נָעוּ עִוְרִים. Der Schreiber hat zuerst das zweite Wort schreiben wollen, dann hat er das נ nachgetragen.

Dan 6_{20} בִּשְׁפַרְפָּרָא.

Neh 13_{30} וְטִהַרְתִּים מִכָּל־נֵכָר.

Jeder Erklärung spottet das in einigen Handschriften klein geschriebene ס in סורו Jes 30_{11}, wenn man nicht annehmen will, daß ein Schreiber hierdurch den Vers als auffällig und nicht in den Zusammenhang passend habe bezeichnen wollen.

Num 25_{12} wird von einigen Handschriften שָׁלוֹם mit kleinem ו gefordert, z. B. אר״א Nr. 84, es ist aber vielmehr ein ו' קטיעא, d. i. ein in der Mitte eingeschnittenes, verstümmeltes ו, vgl. MICHAELIS, Bibl. Hebr. z. St., und weist auf die Lesart שָׁלֵם hin.

III. Die umgekehrten Nun.

An neun Stellen des AT (siehe BUXTORF, Tiberias S. 169 ff.; אר״א Nr. 179; GINSBURG, The Massorah II p. 259; Introduction p. 341 ff.) finden sich umgekehrte Nun. Von GINSBURG a. a. O. und besonders von KRAUSS, ZAW XXII S. 57 ff. ist überzeugend nachgewiesen, daß diese Zeichen den griechischen Obelos vertreten, die Verse also am unrechten Orte stehen.

Nun finden sich aber in einer Anzahl von Handschriften und Drucken (vgl. MICHAELIS, Bibl. Hebr. zu Num 10_{34} und KRAUSS S. 61) die umgekehrten Nun Num 10 11 an anderer Stelle, nämlich 10_{35} בִּנְסֹעַ und 11_{1} כְּמִתְאֹנְנִים, und weder GINSBURG noch KRAUSS haben dies zu erklären vermocht, KRAUSS bezeichnet es einfach als fehlerhaft. Die Erklärung liegt auf der Hand. Der Schreiber wollte durchaus נ als Zeichen benutzen, nach BLAUS geistreicher Annahme Abkürzung von נקוד = Punkt (KRAUSS S. 60), deswegen wählte er das erste vorkommende נ am Anfange der betreffenden

Verse, eben in 10_{35}, und das erste vorkommende ׃ am Ende der Verse, eben in 11_{1}.

Das in einigen Handschriften (FRENSDORFF, M. m. S. 386) etwas krumm gezogene ׃ von אֲנִי Ex 3_{19} dient wohl nur zur Hervorhebung des Wortes, da die nächsten Satzteile auch mit der ersten Person, aber ohne Pronomen beginnen: וַאֲנִי יָדַעְתִּי, וְשָׁלַחְתִּי, וְהִכֵּיתִי, וְנָתַתִּי.

IV. Die schwebenden und überpunktierten Buchstaben.

Über die schwebenden und überpunktierten Buchstaben hat GINSBURG, Introduction p. 318 ff. 334 ff. in geistvoller und zutreffender Weise gehandelt, so daß dem nichts hinzuzufügen ist. Besonders hervorzuheben ist seine Bemerkung, daß auch in bezug auf die Überpunktierung in den Ansichten Schwanken herrscht, vgl. S. 326 329 ff.

Als Ergebnisse meiner Untersuchung stelle ich fest:

1) Die Absonderlichkeiten des masoretischen Textes haben überall einen ganz bestimmten Grund, allerdings nicht immer den, welchen die Masora angibt.

2) Viele Eigentümlichkeiten sind für Textgeschichte und Textherstellung wichtig und dürfen nicht übersehen werden.

3) Der hebräische Text des AT ist jetzt so gut wie ganz variantenlos, nicht weil ein Musterkodex zugrunde gelegt ist, wie LAGARDE meinte, sondern infolge der gleichmachenden Arbeit der Masoreten, welche die Besonderheiten der einzelnen Schreiber buchten und allmählich in alle Handschriften übertrugen (so im wesentlichen schon STRACK, Einleitung [6] S. 196).

[Abgeschlossen den 18. Juli 1921.]

Der Anfang von II Chron und die Mitte des Königsbuches.

Von Prof. **Wilhelm Caspari** in Breslau.

Stoffarme Sätze können Geschichtswerken, die doch oft in der Überlieferung von Stoff ihren obersten Zweck erkennen, nicht ganz fehlen. Werken ohne zweckmäßige Buchausstattung sind solche Sätze schon deshalb unentbehrlich, um eine angemessene Gliederung der Stoffe zu ermöglichen. Ihre Bestimmung hat sie jedoch nicht vor schlechter Behandlung durch Leser geschützt, die, unterhalb der Bildungslage des Verfassers befindlich, ihre Anteilnahme vor allem dem Stoffe entgegenbrachten, die Anordnung aber als selbstverständliche über sich ergehen ließen. Ihr Stoffhunger hat den stoffarmen Sätzen das, woran es letztere fehlen ließen, freilich nicht ersetzt, doch trotzdem den Umfang nicht vermindert, vielmehr das Mißverhältnis zwischen Wort und Inhalt gesteigert.

Ein schwieriger Übergang führt in der biblischen Chronik von der ausführlichst dargestellten Tätigkeit Davids, die fast ganz der Stadt und ihrem Kulte gewidmet ist, zu der seines Sohnes Salomo, wo die jetzigen Ausgaben das zweite Buch der Chronik beginnen lassen. Dort nimmt Chr nach Mitteilung der Regierungszahlen Davids und einer allgemeinen Kennzeichnung seines Lebensabends durch Hochbetagtheit, Reichtum und entsprechend vornehmes Auftreten Abschied von dem Könige:

29 29 וְ — יֶתֶר Gri — דִּבְרֵי (דָּוִיד ⟨הַמֶּלֶךְ⟩ / Gri ⟨הַמֶּלֶךְ⟩ דָּוִיד) הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים ⟨הִנָּם Mas⟩

כְּתוּבִים (ב Gri / עַל־) דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל ⟨הָרֹאֶה Mas / ? Gri הַחֹזֶה⟩ וְעַל־דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא

וְעַל־דִּבְרֵי גָּד הַחֹזֶה 30 (עִם Mas / Gri עַל) כָּל־מַלְכוּתוֹ וּגְבוּרָתוֹ וְהָעִתִּים ⌈אֲשֶׁר⌉

עָבְרוּ עָלָיו וְעַל־יִשְׂרָאֵל וְעַל כָּל־מַמְלְכ⟨ו⟩ת הָאֲרָצ⟨וֹת Mas⟩

II 1 1 וַיִּתְחַזֵּק שְׁלֹמֹה בֶן־דָּוִיד עַל־מַלְכוּתוֹ

Die Darstellung des Wortlauts aus den zwei Hauptzeugen läßt sogleich die Unsicherheit aller einseitig überlieferten Bestandteile hervortreten:

יֶתֶר [1] ist üblich am Abschlusse der Darstellung solcher Regierungen, die Chr mit Absicht unvollständig gegeben hatte, weil er über das, was

[1] Es ist durch v. 28 ת(תח)יו begünstigt.

denkwürdig sei, seine eigenen deutlichen Meinungen hatte; nach der Auffassung, die er dem David gewidmet hat, paßte es also nicht. הַמֶּלֶךְ und דויד streiten scheinbar mit gleichen Rechten um den Platz; aber seit v. 28 ist David gewissermaßen ganz Mensch, unvergeßliche Persönlichkeit: „er war unser“. Zum Namen stellte sich, wie jeder zugibt, der übliche Titel leicht ein. הִנָּם erleichtert die Abgrenzung zwischen den Ausläufern des Subjekts und dem Prädikat im Nominalsatze. In der Schwankung zwischen ב und עַל hat Mas den Nachteil größerer Einheitlichkeit, in der Schwankung zwischen עִם und עַל hingegen Gri. Schließlich erinnert der Plural, daß sich Davids Geschichte auf einem internationalen Hintergrunde abgespielt hat, der oft vernehmlich in sie hineinrief; Gri aber sehen die „Zeiten“ so an, daß sie über David persönlich, über seine Volksgenossen und über die übrigen Teile seines Reiches ergingen. Mag man an die fabelhaften Grenzen denken, welche diesem Reiche in der Chr selbst gezogen werden I 18 II 7 $_{8}$, oder bei der harten Wirklichkeit stehen bleiben, daß David in der Hauptstadt selbst einen nichtisraelitischen Stadtteil hatte lassen müssen — neben Mas zeigt Gri einen geringeren Grad von Wortfülle. Niemand wird behaupten, daß die ursprüngliche Wortfülle gerade so groß gewesen sei, als das, worin sich beide Zeugen bestätigen; die Überfüllung kann früher als die Spaltung der Überlieferung in die zwei Hauptzeugen eingesetzt haben. Heute legen sie uns einen unübersichtlichen Satz vor: stattliches Subjekt, ebenso stattliches Prädikat, dann, von וְהָעִתִּים ab, ein zweites Subjekt: „Worte und Zeiten“ sind erzählt. Auf die genauere Wiedergabe des ersten kommt es vorläufig nicht an; doch das Paar als solches, so hübsch, beinahe hesiodisch, es lautet, gibt es sonst nicht; dem Plural עִתִּים begegnet man in Chr sicher erst (Neh 9 $_{28}$) 10 $_{35}$ 13 $_{31}$ und II 15 $_{5}$. I 12 $_{32\ (33)}$ ist besser עִתָּם zu lesen. Der Sinn, in dem er I 29 $_{30}$ gebraucht wird, erhellt einigermaßen aus Job 24 $_{1}$, nur daß das Geschichtswerk seiner Natur gemäß die „Ereignisse“ — das sind die „Zeiten“, insofern erst das Geschehende ihnen zu Inhalt verhilft — als vergangene und gegebene denkt. Verläßlich ist der überlieferte Satzbau also nicht. In solcher Lage hilft oft die Ausschaltung einer wohlgemeinten Konjunktion, die einen überlieferten Vorrat von Worten hatte gliedern sollen, diesmal אֲשֶׁר: „die Zeiten gingen über ihn usw. hin“.

Dieser Satz hätte als Abschluß keinen Wert; denn man ist von dem Chr in die Meinung versetzt, durch ihn genug zu wissen, was über David hingegangen ist. Wert hat er nur als Vordersatz zu einem ganz neuen Stoffe: Da die Zeiten usw. dahin waren, ergriff Salomo die Regierung. Wäre es auf dem Throne nur ein glatter Wechsel der Person gewesen, der Vordersatz wäre dann noch immer phrasenhaft. Chr hätte ihn vielleicht nicht geschrieben. Aber man weiß, über was sich Chr mit diesem verschleiernden Satze gewandt hinweghilft, über tumultuarische Vorgänge bei Salomos Regierungsantritt I Reg 1. Ihr Bericht ist zu groß auch noch für Chr, als daß er so tun könnte, als sei gar nichts geschehen und

der Übergang zum Sohne habe sich von selbst vollzogen. Aber er will davon nichts wissen und bringt das, was er weiß, nicht anders hinweg als dadurch, daß er es einwickelt[1]; dazu ist ihm der stofflose Satz gut.

Die Grenze zwischen I und II Chr ist, wenn eine gezogen werden soll, nicht richtig bestimmt. Sie liegt eine Zeile weiter oben, als sie gewöhnlich gesucht wird[2].

Dies Ergebnis macht nach einem anderen wißbegierig.

עַל gehört nur zweimal in den Satz über die „Worte"; zuvor verdient ב, v. 30 עִם den Vorzug. „Seine gesamte kraftvolle Regierung" ist also in den nach drei Propheten bezeichneten Quellen neben Andersartigem aufgezeichnet. Dies andere kann man nicht auf die Geschichte des noch nicht regierenden David einschränken; denn es zerfällt in „Frühes" und „Spätes", und ist „bei"[3] den „Worten „Natans und Gads" „hinzu"geschrieben. Gad II Sam 24 tauchte schon I 22_{5} flüchtig auf. Auf Persönlichkeiten, die wie die Seher als Vertreter Gottes vor König und Volk begrüßt werden dürfen, waren die Augen des Chr sehr achtsam. Gad, hier einmal, dort fünfmal namentlich erwähnt, steht hinter Natan, wenn wir vielleicht von I Reg absehen dürfen (elfmal), nicht allzu sehr zurück: elfmal. Es ist mithin wahrscheinlich, daß Natan und Gad als gleich verantwortlich für die Tatsachenreihe betrachtet

[1] Gri יְהִיוּ statt עֲבָרוּ ist wohl Sorglosigkeit des Übersetzers Gen 18_{5}. היה על klang wenigstens fromm (I Sam 14_{25} II 12_{30}) Num 24_{2} II Reg 3_{15}.

[2] Der Abschluß ist durch Auflösung des Genitivs מַלְכוּת גְּבוּרָתוֹ verwischt worden; dies war eine vollklingende und wohlerwogene lobende Formel. גְּבוּרָה Energie hatte David nach dem Eindruck von II Sam 13—20 gegen die Söhne vermissen lassen.

[3] Von כתב עַל סֵפֶר auszugehen, führt zu nichts; noch weniger II Reg 22_{13}. Daß auch עַל־דִּבְרֵי in sonstigen Verwendungen fern bleiben muß, dürfte zugestanden sein. Die sonstige Abwechslung zwischen בספר und על־ספר beruht darauf, daß mit על überwiegend das Schriftstück eingeführt wird, das dem Vf. vorliegt, wenn er von ihm spricht, oder von ihm als vorliegend gedacht ist Jos 10_{13} II Sam 1_{18} I Reg 11_{41} und noch 33mal in Reg, 10mal in Chr; II Reg 23_{21} Jes 30_{8} 34_{16} Neh 12_{23} Est 10_{2} (hiezu die dreimal Jer 30_{2} 45_{1} 51_{60} [36_{4}]); mit ב׳ wird das Schriftstück als noch im Entstehen Begriffenes oder als vergangene, nur behufs Vollständigkeit des Berichtes erwähnte Größe eingeführt Dtn $28_{58\ 61}$ 29_{19} f. 26 30_{10} Jos $8_{31\ 34}$ 23_{6} 24_{26} I Sam 10_{25} 2I 11_{15} I Reg $21_{9\ 11}$ II 14_{6} Jer 25_{13} 32_{10} 12_{44} Est 2_{23} Neh 8_{18} 9_{3} (13_{1}) II Chr 15_{4} 35_{19}. Natürlich tritt aber gelegentlich Annäherung des ja ziemlich willkürlich differenzierten Sprachgebrauchs bis zu völligem Ausgleich ein Est 9_{32} Dtn 12_{1}. ב und על Dtn 17_{18} 31_{24} Jos 18_{9} werden synonym durch den sogenannten Art. complex. Nicht vergleichbar ist Dtn 1_{17}.

werden, die in den von ihren Namen gestreiften Kapiteln enthalten ist. Trotz jedesmaligem דִּבְרֵי ist es der gleiche Abschnitt, etwa II Sam 7—24, hinsichtlich dessen Chr sich noch nicht entscheiden will, ob er nach Gad oder Natan heißen solle. Taten Davids enthält er genug. Was sollten also דִּבְרֵי ד׳, s. v. a. „Taten, Begebenheiten", die dem Abschnitte nur „bei"geschrieben seien? Das müssen vielmehr Andenken sein, die man in dem Augenblicke, wo man von einem besonders geschätzten Menschen Abschied nimmt, über alles stellt, weil sie unmittelbar sein Dasein und Wesen bezeugen, also in fester Form überlieferte „Worte" im eigentlichen Sinne. In der Tat führt II Sam 23 $_{1-7}$ die Aufschrift דִּבְרֵי דָוִד הָאַח״[1]. Der Gleichlaut der Formel ist also kein zufälliger; Chr hat sie sich angeeignet. Er empfindet diesen Text als einen verhältnismäßig selbständig inmitten der erzählenden Kapitel stehenden, daher „bei"geschriebenen. Chr kennt mithin schon II 23 $_{1-8}$ als einen dem Leser in die Augen fallenden Buchschluß, mag Chr nun II 24 schon daneben als Anfang eines neuen Abschnittes gekannt haben oder den Gad, trotzdem er vor Natan in der Geschichte Davids einmal erwähnt ist, als den minder bemerkbaren erst hinter Natan erwähnen. In „Natans" Abschnitte fand sich die längere Andacht Davids II Sam 7 $_{18-29}$, die Chr aufgenommen hat. Jetzt verweilt sein Blick auf dem Texte, den er nicht aufnimmt; wenigstens von ihm sprechen wollte er.

I Chr 29 $_{29}$ ist zugleich das älteste Zeugnis für den Versuch, den Kapiteln über Samuel und Saul bis mindestens I Sam 28 den Namen des ersteren zu verleihen. Der Versuch drang zunächst nicht durch. Als es später doch so weit kam, stand mithin die Geschichtsauffassung der Chr bei den Juden in hoher Achtung. Die Chr war längst veröffentlicht; zahlreiche Geschlechter hatten bei ihr Anleitung gefunden, sich in die Vergangenheit zu vertiefen.

Nicht ebenso bemerkenswert sind Davids Äußerungen zu Anfang seiner Laufbahn הָרִאשֹׁנִים. In I Sam 16 ist er stumm. I 17 in der hebräischen Nebenerzählung lautet sein erstes mitgeteiltes Wort v. $_{26}$: Was steht demjenigen in Aussicht, der diesen Philister erschlägt usw. Sollte Chr aber von dieser Erzählung noch abgesehen haben, so hat David dem Saul v. $_{32}$ auch nicht mehr zu sagen als: Mein Herr lasse den Mut nicht sinken; dein Sklave wird hin-

[1] ἔσχατοι I Chr 29 $_{29}$ ὕστεροι.

gehen und kämpfen. Chr hat aber die gesamte ungekrönte Vergangenheit Davids übergangen. Offenbar unterschied Chr die durch Samuel(s Worte) „geschriebenen" ״דברי דויד von den den Worten Natans und Gads beigeschriebenen, die es „nebst"[1] der Geschichte seiner Regierung gibt. Worte bei Worten können selbst „Worte" sein, Worte in Worten müssen etwas anderes sein: Tatsachen.

Will man dies Ergebnis nicht gelten lassen, so bleibt übrig, daß Chr entweder eine Ausgabe von I Sam kannte, in welcher Ps 151 (Gri) als feierliche Rede Davids zu seinem Erstauftreten bei I Sam 17 $_{31}$ untergebracht war, oder I Sam 2 $_{1-10}$ als ein auf David bezügliches Gedicht deutete, so daß Chr zwar nicht zweierlei Begriffe von דִּבְרֵי, aber zweierlei Genitive vereinigt hätte.

[Abgeschlossen den 1. Januar 1921.]

Tochter-Ortschaften im Alten Testament.

Von Prof. **Wilhelm Caspari** in Breslau.

1. „Tochter" unterliegt in Verbindung mit einem Städtenamen einem doppelten Sprachgebrauch. Der eine ist der „natürliche", zunächst im pl.: „Töchter" = Bewohnerinnen Jerusalems Cnt 1 $_{5}$ 2 $_{7}$ 3 $_{5}$ 5 $_{8}$ 8 $_{4}$ Jes 3 $_{16}$, vgl. Thr 3 $_{51}$ Jdc 21 $_{21}$ Ps 48 $_{12}$ 97 $_{8}$ II Chr 2 $_{13}$; auch in Verbindung mit Völker- und Ländernamen. Den sing.: Tochter Çion, Çidon, Raba, Çor, Babel, Galim, Me-zahab faßt man als eine sprachliche Zusammendrängung des mit dem pl. gegebenen Bildes auf, in welchem die Frauen zugleich die in ihrer Begleitung befindlichen Kinder mit umfassen und als vorherrschender Teil der Ortsbevölkerung, wenigstens so lange die Wehrmänner im Felde stehen (I Sam 18 $_{6\,f.}$), und durch lebhafte Gefühlsäußerungen auffallen — was freilich noch eine andere als die typische Lebensstellung der morgenländischen Städterin voraussetzt. Auch in Verbindung mit Juda, Kasdim, Miçraim, Edom, Amon, Pelištim, Moab, Makir, Asur (?), Taršiš, Israel (ʿAmi) begegnet dieser sing.

---

[1] עִם v. 30 hat nichts anderes wie עַל „bei" zu sagen. Daß es mit diesem wechselt, beweist, daß es nicht neben dieses, sondern mit diesem zusammen in einen engeren Zusammenhang mit כתב treten soll. Gegenüber ב hätte Ausweichung mittels עַל ausgereicht.

2. Der andere Sprachgebrauch, nur im pl., findet sich in Jos, Jdc, Hes, Neh-Chr mit den Städten Asdod, Eqron, Gat Gezer Lod, Timna, Soko, Qirjat-Arba Dor, Sodom, Dibon, Ḫešbon, Bet-šan, Megido, Taʿanak, En-dor, Berseba, Efron, Samaria, Jesana, Betel, Jibleam, Qanat, sowie mit Manase. In einer weitausholenden Studie über die Wirtschaftsethik des antiken Judentums, welche wohl auf längere Zeit die Erörterungen der alttestamentlichen Geschichtsforschung beherrschen wird, hat WEBER diesen Sprachgebrauch zur Unterlage für die Ansicht[1] benutzt, in Kanaan habe es zwei Klassen von Ansiedlungen gegeben, deren Bewohner in Volk und Staat eine verschiedene rechtliche Stellung eingenommen hätten. Hierbei fußt WEBER auf Bemerkungen E. MEYERS. In den Städten erster Ordnung saßen Herrensippen und hatten ihren Wehrverband voll entwickelt, die frühantike Geschlechter-Polis. In den „Töchtern" wohnten die gesetzlich immerhin als Freie geachteten Perioken, nicht etwa die von den Israeliten der Königszeit entrechteten Kanaanäer — denn in der Reihe der Städte, die von „Töchtern" umgeben sind, finden sich Städte der Kanaanäer — sondern auch israelitische Ortsbevölkerungen von der Art des Priesterortes ʿAnatot, die auf keinen Fall nur Metöken gewesen sind[2]. Der Hauptunterschied zwischen den Freien bestehe darin, ob sie noch waffenfähig seien oder nicht. Die Nichtwehrberechtigten will WEBER aber nicht auf die „Töchter" beschränken: „in den vollentwickelten israelitischen Stadtstaaten[3] gab es sicherlich auch freie israelitische Grundbesitzer, die zu den Wehrfähigen nicht gehörten und daher wie die Perioken und die Plebs außerhalb der Vollbürgerschaft

---

[1] Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik 1917/18 S. 69 ff. Es wäre nicht im Sinne des ausgezeichneten Gelehrten, wenn seine Aufstellungen kritikloser Nachbetung verfielen, wie dies Hypothesen E. MEYERS seitens alttestamentlicher Fachleute widerfahren ist. Nur deshalb sei auf Grundlosigkeiten WEBERS hingewiesen wie den ostjordanischen Gideon S. 96 99 u. ö., den Propheten Jonadab S. 96, das „traditionelle Herrenvolk der Hebräer" S. 93.

[2] WEBER sucht diese Zweigliederung noch mit dem vielbefragten Begriff ʿam haareç zu stützen, löst aber die alte Frage nicht, ob er die außerjerusalemische oder die nichtstädtische Bevölkerung bezeichne. Mit SULZBERGER hätte man sich diese Fragestellung nicht aufdrängen lassen sollen. In natürlicher Entwicklung wird der ʿam Jisrael durch Ansiedelung zum ʿam haareç und ereç dasjenige Gebiet, welches eine politische Einheit bildet und daher von einem geschlossenen Heerbann verteidigt wird. In einem organisatorischen Gegensatze zum ʿam steht der entwickelte Hofhalt.

[3] Welche? Selbst Sichem Jdc 9 ist nicht ein sicherer Beweis für deren Dasein.

standen". In den Städten erster Ordnung hätten also beide Stände gewohnt, in den „Töchtern" nur der untere.

3. WEBER vermeidet es, die in den Amarna-Briefen[1] auftretende Gliederung der Bewohnerschaft eines Ortes in „Große" und Andere für seine Ansicht heranzuziehen. Die Leute, die sich wegen Lebensmittelnot irgendwo nicht halten können, hält er für pharaonische Kolonen, Militärpfründner mit kleinen Lehen, welche zwar auf königlichen Befehl vom Stadtgebiete hergegeben, aber damit noch nicht bebaut waren — und letzteres wäre die Voraussetzung für das Dasein der Besatzung gewesen, die sich von dem weit entlegenen Ägypten aus unmöglich verpflegen ließ[2]. War die oft knappe Zeit für die Bestellung infolge kriegerischer Beschäftigung verpaßt, so geriet die Besatzung, bei aller Tüchtigkeit, in Verlegenheiten, an welchen sich die von ihr nicht eben begeisterten Bürger weideten. Es ist wohl einleuchtend, daß diese Zustände nichts mit der von WEBER angenommenen Gliederung der Städte in zwei Klassen gemein haben. Denn die königliche Besatzung gehörte in die wichtigsten Siedelungen; ihre Anwesenheit bedingte aber noch nicht die Entwaffnung der Bewohner derjenigen Ortschaften, in welche keine Besatzung gelegt ist.

Unter diesen Umständen behält WEBER aus der Amarnazeit für sich nur Brief 290 Zl. 14 ff.: „und jetzt ist geradezu eine 'Stadt' des Gebietes von Jerusalem, Namens Bet-'Ninib', eine 'Stadt' des Pharao, in den Bereich der Bewohnerschaft von Kilti übergetreten". Wegen des Namens des Ortes ist nicht wahrscheinlich, daß die Beklagten zugleich eine wirkliche Raumveränderung (287 46) II Sam 4 8 vorgenommen haben. Wie ein Land von Jerusalem, gibt es eines von Ginti-Kirmil 289 18, von Asqalon und Lakiš 287 14 f.; ja sogar „Länder" von Jerusalem 287 63 (21; 286 55 ff.). Ohne Rücksicht auf die Ausdehnung im einzelnen Falle heißt das Gebiet, mag es nun ein leicht übersichtliches Ganzes bilden oder aus schlecht zusammenhangenden Teilen bestehen, nach derjenigen Stadt, von der aus in demselben für Ordnung gesorgt werden soll. Liegt in diesem Gebiete eine andere „Stadt", so ist dieselbe aus Rücksichten,

---

[1] Briefnummern und Zeilenzahlen im Folgenden nach der Ausgabe von KNUDTZON.

[2] Dies ist zwar in dem Pap. bezeugt, den W. MAX MÜLLER Jew. Qu. Rev. 1913/14 S. 656 bespricht. Die Nachricht ist aber zu kurz, um die Möglichkeit einer Ausnahmemaßregel (oder Auszeichnung) auszuschließen.

die für die einheitliche Landesverwaltung bestimmend waren, z. B. Ersparnisse, dem Gebiete der mit Besatzung versehenen Stadt zugeteilt. Den Unterschied zwischen beiden müssen wir allerdings als einen Rangunterschied betrachten. Doch hat ihn der Pharao verursacht. Ob er auch schon örtlich begründet war, wissen wir nicht[1]. Sonst ist es jedenfalls die Neigung einer Fremdherrschaft, das Gegebene und Vorgefundene auf durchherrschende Stufen anzuordnen, wodurch denn der Eine steigt, der Andere sinkt. Und was lehrt die Nachricht des Briefes selbst? Daß sich Bet-Ninib nichts mehr um die Einteilung kümmert. Die Leute erkennen nicht mehr an, daß ihnen die Besatzung von Jerusalem und ihr Anführer vorgeordnet sei. Nach Bodenständigkeit der Einteilung sieht dies Verhalten nicht aus. Das bloße Bestehen von Stadtstaaten in Kanaan berechtigt noch nicht zu der Annahme, ein solcher habe mehrere Städte umfaßt und die anderen seien der einen gegenüber politisch rechtlos und wehrlos gewesen. Die eigentliche Wehrlosigkeit ist nach den Quellen die Zerstörung[2]. Der Staat aber, welcher mehrere Städte umfaßte, konnte durch alte Verträge aus einem Ring von Städten zusammengeschweißt worden sein. Das schloß Vorzugsbehandlung einer Stadt zum Schaden der übrigen doch keines-

[1] Gar nicht gedacht scheint an die Schwierigkeit, daß das nachexilische Jerusalem während seines ersten Jahrhunderts, als der Grund zu den Verhältnissen der Gemeinde gelegt wurde, ohne Mauern dastand. Wie hätten seine Bewohner höhere Rechte als die anderer jüdischer Siedelungen und Rechte über diese beanspruchen können?

[2] Jdc 18 $_{27}$ läßt die bisherige Bevölkerung von Lajš beseitigt werden; auch die Stadt wird zerstört. Darauf wird sie als „Dan" neu aufgebaut, vielleicht nicht an der gleichen Stelle. Ein Rest von Lajš könnte weiter vegetiert haben, wie vielleicht auch Jeriḫo II Sam 10 $_{5}$. Gen 34 $_{25}$ fällt die männliche Bewohnerschaft, doch erfährt man nicht, ob sich eine neue städtische Besiedelung anschloß. In solchen Stadtruinen können wir uns keine mit Rechten ausgestatteten, überhaupt keine ständigen Bewohner denken. Es sind Fröner von Gnaden der Sieger und sie stehen außerhalb des völkischen Verbands derselben. Für eine Teilung desselben in Vollberechtigte und Gemeinfreie beweisen sie nichts. — Als David, im Gegensatze zu dem Verfahren der bisher genannten Eroberungen, die Vorbewohner Jerusalems nicht über die Klinge springen ließ, II Sam 5 24 Jos 15 $_{8}$ $_{63}$, schuf er aus diesen, also wieder nicht aus Volksgenossen, eine Gruppe Minderberechtigter; rechtlich dürfte sich das so vollzogen haben, daß sie des Königs Schutz befohlen wurden. Aber die Empfindung einer völkischen Scheidewand ließ sich in einer und derselben Stadt nicht dauernd aufrecht erhalten. Die Bürger der unteren Stufe werden bald Halbisraeliten geworden sein. Ähnlich ist die Stellung der Philister zu der älteren Stadtbevölkerung von Asdod, Gaza usw. zu denken, und sehr wahrscheinlich hat schon die Amarnazeit solche Schichtungen der Eroberer und Eroberten in der Einzelstadt gesehen. Solche Gruppen wohnen in Vierteln innerhalb ihrer Mauern zusammen. Aber nicht diese Viertel sind „Töchter" genannt.

falls in dem Maße ein, wie es WEBER benötigt. In der Entwicklung zu einer Pentapolis sind, den Israeliten gegenüber, die Philister begriffen. In der Jordansenke setzt Gen 14 $_2$ für vorisraelitische Zeit eine solche voraus. Die griechische Dekapolis bedient sich wahrscheinlich alter landesüblicher Vorbilder. Die Leute von Gibʿon, Hakefira, Berot, Qirjat-Jeʿarim, Jos 9 $_{17}$, bilden einen Vierbund, innerhalb dessen irgendwelche Minderstellung beteiligter Orte nicht ersichtlich ist, bis die Israeliten alle vier gleichmäßig herabdrücken (18 $_{25}$) usw.[1]

4. Wie der Vergleich einer Niederlassung mit einer „Tochter" vielleicht den Gedanken an deren Wehrlosigkeit begünstigt, das liegt nicht in der Psychologie des subst., so lange die Weiber im Notfall mit kämpfen Jdc 9 $_{53}$ 5 $_{26}$. Der Vergleichspunkt liegt in der wirtschaftlichen Unselbständigkeit der noch Unverheirateten, vgl. Neʿa = die Schweifende, Maḫla = die Unfruchtbare Num 26 $_{33}$. Darum heißt der Zweig Gen 49 $_{22}$ eine Tochter an der Pflanze. Unmittelbar aber von Wert ist die Gleichstellung von Feldern, „Töchtern" und Einfriedigungen Neh 11 $_{30}$. Denn letztere geben den Menschen nur in der geeigneten Jahreszeit ein Obdach. Mithin kann die „Tochter" zwar nach Analogie der „Filiale" erklärt werden, aber ihr Wesen liegt in der Unterbrochenheit ihrer Bewohnung. Diese Art der Ansiedlung, auf welche PHILIPPSON hingewiesen hat, kennt WEBER selbst (S. 62). Aus solchen können sich ständige Niederlassungen entwickelt haben, z. B. das obere Bet-Horon[2]. Aber es gibt keine Anzeichen dafür, daß in solchem Falle die jüngere Niederlassung in einem Zustande der Rechtlosigkeit gehalten worden sei. Die dauernde Bewohnung brachte, wenn nicht Selbständigkeit, ihren

---

[1] Die schwierige Frage, ob II Šam 8 $_1$ von der Metropolis handle, bleibt lieber zurückgestellt. Im Phönikischen kann אם in dieser Bedeutung bereits griechischem Vorbilde folgen. Auf sicher datierten Münzen reicht das Wort nicht über Antiochos Epiphanes zurück: BABELON, Rois de Syrie, d'Armenie usw. S. CX 86 f 100; ders. Les Perses Achéménides, les satrapes et les dynastes tributaires usw. S. CLXXXVI 236 f. 292 294 316, Çidon oder seine Einwohner (auch Gri so S. 248 f.) nennen sich Mutter von vier Städten, darunter Tyrus, eine aber auf Kypros, eine in Afrika. μητρόπολις folgt als appos., zumeist im gen., wie ἱερά, ναυάρχις u. a. Lehrreich ist, daß unbedenklich Tyrus sich als Mutter Çidons betrachtet a. a. O. Achéménides S. 86 292 294; spät werden auch statt Tyrus die Tyrier genannt. Doch nie nennt sich die eine Stadt die Tochter einer anderen.

[2] Num 26 $_{33}$ haben die „Töchter" Ḫogla Tirça westjordanische Dauerniederlassungen zu Gegenstücken.

Teilnehmern die Gleichberechtigung. Man sieht ja aus Jdc 17, wie, freilich auf eine weitere Entfernung, solche Tochterniederlassungen entstanden[1].

5. WEBER dürfte also den Nachweis für die Stadtklassen in der alttestamentlichen Zeit nicht erbracht haben. Wenn er die drei talmudischen Klassen der Städte, Dörfer und zwischen ihnen stehenden Landstädte für sich geltend macht, so darf das rechtlich Bedeutungsvolle, das in dieser Dreigliederung enthalten sein kann, auf die römische Landesverwaltung zurückgeführt werden. Doch kann selbst hier nicht übersehen werden, daß die Mischna in ihrer Terminologie nicht frei ist. Sie sieht sich auf die biblische Buntheit der Bezeichnung angewiesen und sucht sie zu einem geordneten System zu verarbeiten. Manche κωμη, כפר lebt aber nur im Namen einer Niederlassung fort, die sich durch die Gunst der Umstände inzwischen längst zu einer wirklichen Stadt entwickelt hat. Wer aber aus ihrem Namen ihren Rechtsstand und Verwaltungsrang erschließen wollte, ginge wie mit Düsseldorf, Pragerhof in die Irre. Andererseits manche קרית, קרת, עיר (Jos 15 $_{62}$) und ער besaß zuzeiten weder wirtschaftlich noch politisch mehr Stadtgeltung; mancher freilich erhielt der stolze Name wenigstens den Anspruch auf eine solche durch die Ungunst der Zeit hindurch.

6. Eine gesonderte rechtliche Stellung bekommt die „Tochter“, als nichtständige Niederlassung, überhaupt nicht angewiesen. Ihre Erwähnung neben der eigentlichen Stadt besagt, daß deren Bürger, ob sie zurzeit in der Stadt wohnen oder, je nach Brauch, außerhalb der Mauern, an der für die Stadt getroffenen Regelung Teil haben; durch Geltendmachung eines anderen Wohnsitzes (I Sam 25 $_{2}$) entziehen sie sich dieser nicht. Auch dürfte so der plur., in welchem dieser Sprachgebrauch allein stattfindet, seine Erklärung finden: um die Zahl und Stelle solcher Außenniederlassungen (Gen 33 $_{17}$) kümmert sich die Quelle nicht, weil sie wechseln. Dieselbe Art von Niederlassung steht Lev 15 $_{31}$ der mit Ringmauer bewehrten „Stadt“ als die „Häuser der Hürden“ gegenüber. Das Gesetz behandelt

[1] I Chr 4 $_{22}$ f. gibt Leute mit Namen an, die eigentlich in Bet (?)-Lehem wohnten, zugleich aber in Moab „Bürger“ oder „Arbeiter“ (בעב ?) waren, Neh 7 $_{11}$. In letzterer Verwendung „bewohnten“ sie Kulturpflanzungen und Hürden, die Eigentum des (persischen ?) Königs waren; gebraucht wurden sie dort aber als Handwerker usw.

letztere als Zugabe zum Grundbesitz, welche den nämlichen Bestimmungen folgen wie er. Damit sagt das Gesetz, daß diese Wohnungen zum Feldbau und zur Weide gehören und ihr Zweck damit erschöpft ist. Sie dürfen deshalb nicht in andere Hände fallen als der Grundbesitz selbst. Ebenso wie die hier und da im Lande durch alle Zeiträume seiner Geschichte beibehaltenen Fluchtburgen[1] mögen sich einzelne „Hürden"-Wohnungen einer sehr standfesten Bauart erfreut haben und gewiß beharrten die wenigsten von ihnen bei dem flüchtigen Stil der Feldhütte. Dennoch sind sie gesetzlich unverkäuflich; nur „bis zum nächsten Jobeljahre" dürfen sie gegen Erlag der bis dahin schätzungsweise anfallenden Nutzung in andere Hände übergehen. Das Gesetz genügt völlig der Voraussetzung, daß diese Wohnungen nur in bestimmten Jahreszeiten benutzt werden; sie können den „Töchtern" gleichgesetzt werden. Die Häuser aber, in denen es nach Hag 1 9 den nachexilischen Juden wohler[2] ist als im Tempel, dürften in den umliegenden Ortschaften, wie in Jerusalem selbst stehen; auf die Feldarbeit kommen benachbarte Verse zu sprechen. Man wird aus der Not Jerusalems 538—444 nicht die Folgerung ableiten, daß es jetzt selbst die Stadtgeltung eingebüßt habe und „Tochter" geworden sei.

Die gesellschaftliche Gliederung, die WEBER für die Angesiedelten Kanaans entwirft, beruht nicht nur auf dem vermuteten Zweiklassensystem der Ortschaften. Aber die Widerlegung desselben ließ sich um so mehr in gesonderter Untersuchung unternehmen, als damit zugleich die Frage weiblicher Personifikationen von Gemeinwesen und Stämmen im AT spruchreifer gemacht wird.

---

[1] Vgl. Qusair el-Amra, Masada u. a.

[2] WELLHAUSEN liest רֹצִים: Götting. gel. Nachr. 1895 S. 181.

[Abgeschlossen den 20. Dezember 1920.]

R. Smend, J E in den geschichtlichen Büchern des AT.

Herausgegeben von Dekan D. **H. Holzinger** in Ulm a. D.

Der nachfolgenden Veröffentlichung habe ich nur weniges vorauszuschicken.

Nach R. SMENDs Tod stellte WELLHAUSEN, der wußte, daß SMEND beabsichtigt hatte, seiner Untersuchung der Quellen der Hexateucherzählung eine Analyse der Geschichtsbücher folgen zu lassen, bei Durchsicht der hinterlassenen Manuskripte das Vorhandensein zahlreicher Bemerkungen und Beobachtungen über das Zutagetreten von J[1], J[2], E in den geschichtlichen Büchern des AT fest. Auf WELLHAUSENs Vorschlag hat mir die Familie die in Betracht kommenden Niederschriften anvertraut. Eine erste Durchsicht ergab, daß eine abgeschlossene Arbeit nicht vorliege, die Frage der Herausgabe eines opus postumum also wegfalle. Dagegen glaubte ich nach näherer Einsichtnahme beantragen zu sollen, daß die vorliegenden Gedanken und Erwägungen zu dem genannten Gegenstand als Materialien den Fachgenossen in dieser Zeitschrift zugänglich gemacht werden. Die Familie hat dazu ihre Zustimmung erteilt.

Was mir vorlag, war ein Vorlesungsheft über alttestamentliche Einleitung, ein Faszikel mit der Aufschrift „Prophetae priores" und SMENDs Handexemplar des hebräischen AT, in zwei Bänden, durchschossen, mit zahlreichen Notizen.

Die alttestamentliche Einleitung, in den Ausführungen über die geschichtlichen Bücher eine Verbindung von Literar- und mehrfach geradezu Geschichte Israels herausarbeitender Sachkritik, enthält, teilweise in eine erste Fassung eingearbeitet, teilweise in neuer Niederschrift, vielfach nur in Randbemerkungen, Bemühungen um Feststellung der Quellen J[1], J[2], E, in sehr verschiedenem Maß der Ausführung. Der Faszikel Prophetae priores, bis II Reg 3 $_{26}$ reichend, enthält eine Menge textkritisches und exegetisches Material, vor allem Kollationen mit LXX, stellenweise fortlaufende Erklärung, ältere Textanalysen und spätere Weiterführung von solchen, zum Teil Erwägungen und Fragen ohne Entscheidung. Auf dem Durchschuß der Bibel fanden sich textkritische und sprachliche Notizen, überwiegend aus anderen Autoren, neben Notierungen von Arbeiten zu den betreffenden Stellen.

Datierungen fanden sich nur wenige. Im Einleitungsmanuskript hat eine Neufassung (Bogen 117d) den Vermerk „Neujahr 1908"; beim Buch Qoheleth ist die Kopie eines Briefes von Nöldeke an Wellhausen vom 10. Nov. 1908 eingelegt; in der hebräischen Bibel fand ich Verweise auf Erscheinungen ebenfalls noch aus dem Jahre 1908. Unter diesen Umständen ist es nicht möglich, bei Verschiedenheit der Urteile in der Einleitung und in Prophetae priores aus äußeren Gründen zu sagen, was die schließliche Meinung war.

Die gegebene Aufgabe war, die Arbeit und die Ansichten der letzten Zeit herauszuheben. Ihre Anfassung war möglich, da die Handschrift der letzten Jahre merklich verschieden ist von der früheren. Und die Eigenart der späteren Handschrift ließ sich unschwer feststellen, da ziemlich viel, dazu teilweise auf anderes, noch frisches Papier, in Neufassung umgeschrieben ist. Die Nachträge auf älterem Papier ließen zudem den Unterschied frischer und älterer Tinte erkennen. In die Handschrift und das angewandte, übrigens einfache System von Abkürzungen habe ich mich so eingelesen, daß ich glaube, meine Abschrift für zuverlässig halten zu dürfen.

Was nicht wörtlich Text Smends ist, wurde *in dieser Schrift* gedruckt. Ich habe mich selbstverständlich auf reine Formalien beschränkt; dazu rechne ich neben stillschweigender Berichtigung weniger Verschreibungen auch einige Zusammenziehungen ausführlicherer Inhaltsbeschreibung auf kurze Angaben. Der Anfügung kritischer und weiterführender Bemerkungen in Anmerkungen habe ich mich enthalten, so sehr dies und das dazu reizen mochte, z. B. zu I Reg 21_{16-20} weiter zu fragen, ob die Begegnung von Elia und Ahab anders als II Reg 9_{25} f. (בחלקה הזאת) in Samaria stattfindet (vgl. v. 18a אשר בשמרון; v. 18b harmonistische Glosse? v. 19 במקום אשר eher nicht an Ort und Stelle gesprochen), oder für die judäische Herkunft von I Reg 17—19 21 auf die Bezeichnung Ahabs als מלך שמרון zu verweisen.

Die Anordnung ist folgende. Zugrunde gelegt ist das Einleitungsheft. Dessen Blätter, halbe Bogen in Quart gebrochen, sind durchnummeriert, ohne Bezifferung der einzelnen Seiten. Ich habe es, für alle Fälle, für richtig gehalten, die Bogennummern und mit den Buchstaben a—d deren Seiten jeweils anzugeben. Aus dem nicht durchnummerierten Faszikel der Prophetae priores sind, durch Querlinien abgetrennt und durch das Siglum PP kenntlich gemacht,

die in Betracht kommenden Ausführungen beigesetzt. Die Notizen in der hebräischen Bibel (Siglum BH) boten nur in wenigen Fällen bestimmte Aussagen zum Gegenstand.

Die Überlegung, ob es recht ist, Niederschriften abzudrucken, die der Verfasser nicht selbst als druckreif und für den Druck bestimmt bezeichnet hat, wurde, das muß zum Schluß noch gesagt werden, sorgfältig angestellt. Auch aus dem Grund, weil Ablehnung von abweichenden Ansichten das eine und andere Mal in einer für den Druck gewiß nicht gewählten Form erfolgt. Indessen, aus einer gelehrten Werkstatt auch solches hinauszugeben, an das der Meister die letzte Hand nicht hat legen können, ist erlaubt, wo abgeschlossene Werke erkennen lassen, was aus Fragen, Versuchen, Erwägungen und Andeutungen hätte werden mögen. So wage ich zu hoffen, daß diese Veröffentlichung dem Andenken R. SMENDS keinen Abbruch tut.

H. H.

Das vordeuteronomische Richterbuch.

(84/85) RD hat den Othniel zugesetzt, aber die fünf übrigen großen Richtergeschichten hat er nicht zuerst gesammelt. Es gab ein vordeuteronomisches Richterbuch = $J^1\ J^2$ E.

Die Richtergeschichten h a n d e l n tatsächlich nur von einzelnen Männern, aber öfter r e d e n sie verallgemeinernd von Gesamtisrael und man kann diese Stellen nicht alle dem RD beilegen.

$3_{30\,a}$ וַתִּכָּנַע מואב תחת יד ישראל.

Ähnlich 4_{23} וַיַּכְנַע אלהים את יבין מלך כנען תחת *בני ישראל (vgl. auch 4_{24}).

8_{28} ויכנע מדין לפני בני ישראל.

11_{33} ויכנעו בני עמון מפני בני יש׳.

Vgl. auch 3_{13} ויך את ישראל

3_{15} וישלחו בני ישראל . . מנחה

4_{3} הוא לחץ את בני יש׳

6_{6} וידל ישראל מאד מפני מדין.

Ebenso 3_{15} ויזעקו בני יש׳ אל יי ebenso 4_{3} $6_{6\,b}$.

Richterin über Israel 4_{4}; König über Israel 9_{22}.

Sodann steckt in 2_{6}—3_{6} ein Stück, das zu seiner Umgebung nicht paßt und älter ist, nämlich 3_{1-3}. Danach ließ Jahwe die

* So; MT לפני.

Kanaaniten und die Nachbarn Israels zum Teil bestehen, damit Israel den Krieg lernte. Auch hier zwei Hände (= J[1] und J[2]). Eine dritte vordeuteronomische Einleitung steckt in 6_{1-10} = E*. Schon hier der Götzendienst die Ursache des Unglücks.

Das jahwistische Richterbuch hatte nach 3_{1-3} eine ganz andere Tendenz als das elohistische und das deuteronomistische. Es wollte zeigen, wie Israel sich in aller Not und Drangsal durch die Hilfe Jahwes immer wieder behauptete. Das Richtertum erscheint dabei als der Vorläufer des Königtums, das als die große Gnadengabe Jahwes an sein Volk betrachtet wird, weil es die Stämme Israels zu einem Reiche verband und eben damit die Feinde abwehrte und zugleich Ruhe und Sicherheit im Innern schaffte. Diese Anschauungsweise tritt auch in den einzelnen Erzählungen hervor 13_5 9_2 (vgl. 1_{28} $_{35}$) 18_1.

Auch die einzelnen Erzählungen sind zumeist frei von dem Gedanken, daß Israels Not in der Richterzeit durch Israels Sünde herbeigeführt war. Vielmehr kommt in den Erzählungen ein lebendiges und stolzes Nationalgefühl zu Wort. Mit Liebe und Verehrung reden sie von den Helden Israels, mit Dankbarkeit von Jahwe als dem göttlichen Retter seines Volkes. Freilich läßt Jahwe seine Hilfe zuweilen lange Zeit vermissen, aber nachher offenbart er sich um so herrlicher als Israels Helfer.

Kontrast zwischen 6_{7-10} E und $6_{12\,ff.}$ J.

(85c) *Zu* 3_{12-30} *Ehud:*

Deutliche Spuren von zwei Quellen, wahrscheinlich J[1] und J[2].

PP In v. 20 ist das Vorige nicht vorausgesetzt. Hier kommt Ehud zum ersten Mal zum Könige hinein. Deutlich ist v. 20 Dublette zu v. 19. Beachte ferner den Parallelismus דבר סתר לי אליך und דבר אלהים לי אליך. Das letztere ist das ältere.

(86a) *Zu 4 Debora-Barak:*

Außerdem, *nämlich neben den Differenzen zwischen Cap. 4 und 5,* in Cap. 4 zwei Quellen. Ob E beteiligt ist, ist wegen 6_{1-10} zweifelhaft. Der König Jabin von Hazor kommt bei E schon Jos 11_1 vor.

---

* *Vgl. hierzu unten zu 1 Sam 12 9 ff. aus PP.*

Zu 6—8 Gideon:

(86c) $J^1 = 6_{18-21}\ 8_{4-21\ [27]}$ *.

Die Feinde sind hier Midianiter, die auf Kamelen kommen und den Israeliten die Ernte rauben. Jahwe beruft den Gideon, indem er ihm erscheint, und Gideon bittet, ihm ein Opfer darbringen zu dürfen. Dann folgt eine große Lücke.

8_{4-21} finden wir Gideon jenseits des Jordans südlich vom Jabbok, wo er mit 300 Mann die Midianiter verfolgt. Seine Mannschaft ist erschöpft. Er bittet die israelitischen Landsleute in Sukkoth und Pnuel um Brot für sie. Aber aus Furcht vor den Midianitern weisen die Leute ihn mit Hohn ab. Da droht Gideon, wenn er wohlbehalten heimkehre, wolle er die Leute von Sukkoth mit den Dornen der Wüste zerdreschen und den Turm von Pnuel umwerfen. Nach langem Marsch holt er die Midianiter ein, er überrascht sie in ihrem Lager und nimmt die beiden Könige Zebach und Salmuna gefangen. Dann kehrt er um und vollzieht an Sukkoth und Pnuel die gedrohte Rache. Zu Hause angelangt, veranstaltet er ein großes Siegesfest und dabei richtet er mit eigener Hand die beiden gefangenen Könige hin.

Bei der Hinrichtung der Könige erfahren wir aus dem Zwiegespräch zwischen Gideon und den beiden Königen, weshalb er zunächst ausgezogen war. Die Midianiter hatten nämlich am Tabor seine Brüder ermordet, er wollte die Blutrache an ihnen vollziehen. Das muß ursprünglich vor 8_4 erzählt gewesen sein. Dagegen wird $6_{11}—8_3$ in 8_{4-21} nicht vorausgesetzt. Die Leute von Sukkoth und Pnuel behandeln ihn gar nicht als den Sieger über Oreb und Zeeb. *(86d)* Sie verhöhnen sein scheinbar unsinniges Unternehmen, die Midianiter anzugreifen. 8_3 ist der Krieg beendet. 7_{25} sind die Könige der Midianiter tot, $8_{4\,ff.}$ leben sie noch, sie heißen nur anders.

(Beilage zu 86c) $J^2 = 6_{12-14\ 17\ 22-24\ 33-35}$ teilw. $7_{1-8\ \ 9-35}$ teilw. $8_{10\ 12}$ teilw. $_{24\ 25}$.

Die Feinde sind hier die bne Kedem, Ismaeliten. Sie kommen auf Kamelen und holen die Ernte weg. Jahwe erscheint dem Gideon und sagt ihm: Jahwe ist mit dir, du trefflicher Mann. Gideon weiß nicht, wen er vor sich hat, und erwidert, von Jahwe sei nichts

* PP 8_{14}: Die Zahl 77 vgl. bei J^1 Gen 4_{24}.
v. 21b = J^1, dem wohl auch v. 27a gehört.

zu erwarten. Wo denn die Wunder seien, von denen die Väter erzählt hätten. Da gibt der Fremde ihm zu verstehen, daß er Jahwe sei, und Gideon fordert nun ein Zeichen, durch das der Fremde sich als Jahwe ausweisen solle. Jahwe tut das. Nun ist Gideon zu Tode erschrocken. Aber Jahwe sagt zu ihm שלום לך. Darauf baut Gideon einen Altar und nennt ihn: „Jahwe ist Friede“.

Als die Feinde kommen, bietet Gideon den Stamm Manasse und die galiläischen Männer zum Kampfe auf. Aber nun muß er sein Heer, das anfangs 32000 Mann stark ist, zuerst auf 10000, dann auf 300 Mann herabmindern und mit diesen 300 muß er das Heer der bne Kedem nachts überfallen, wobei jeder der 300 eine Posaune in der linken und ein Schwert in der rechten Hand hält. Ein Schwert für Jahwe und für Gideon. Die Feinde fliehen. Gideon schickt Botschaft an die Ephraimiten, die die Feinde am Jordan in Empfang nehmen und ihnen schwere Verluste beibringen. Dann folgt Gideon ihnen über den Jordan, er nimmt die Könige Zebach und Salmuna gefangen und richtet sie hin. Von jedem Krieger läßt er sich einen erbeuteten Ohrring geben und macht daraus ein Gottesbild.

PP 6_{11b} fügt sich nicht zu v. 11a. In der Kelter, die auch kaum bei dem Baume war, kann Gideon den unter dem Baume Sitzenden nicht sehen und sprechen. Wohl aber fügt sich v. 11b zu v. 12.

v. 12a von anderer Hand als v. 11a. In v. 11a ist der Malak schon sichtbar, in v. 12a wird er es erst.

v. 12. גבור החיל bei J[2].

v. 13. נפלתיו (so) J[2]. מצא J[2].

v. 14. פנה und הושיע J[2]. צעיר bei J[2].

v. 17 מצא חן בעיני J[2].

v. 22b–24 von anderer Hand als das Vorhergehende, aber von derselben, die v. 11a geschrieben hat. Vgl. v. 24b. In v. 22b steht Jahwe noch vor Gideon, sodann ist Gideon hier selbst auf den Tod erschrocken, in v. 17 weiß er schon, wen er vor sich hat. Jahwe bzw. der Malak hat es ihm schon v. 16 gesagt.

7_1: Übrigens ist wenigstens das וישכם 7_7 vor 7_9 unerträglich. Dasselbe gilt am Ende auch von $6_{38\ (40)}$. Die Nacht v. 9 sollte sofort auf $6_{34\,f.}$ folgen. וישכם hat keine gute Fortsetzung in ויחנו.

v. 2. מגבעת המורה ist wohl anderen Ursprungs als seine Umgebung.

v. 8. Am Schluß von v. 8 sind wir wieder so weit wie v. 1.

v. 9 f. Auch in dem verschiedenen Gebrauch von ירד, Angriff und Rekognoszierung des Lagers, verschiedene Quellen? Auffällig ist die Benennung des Waffenträgers. Ursprünglich spielte er wohl in der Erzählung eine Rolle.

v. 12. Offenbar dieselbe Duplizität wie 6 3—5. *S. Noten zu E in Cap. 6—8.*

v. 14. חרב גדעון בן יואש und איש ישראל Varianten (*ursprünglich aber gestrichen:* Dublette). איש יש׳ = Israel, das als Bauernvolk reichlich Brot hat, im Gegensatz zu den halbverhungerten Beduinen. את מדין ואת כל המחנה zwei Varianten (*ursprünglich aber gestrichen:* Dublette?). המחנה im Folgenden = die Midianiter.

v. 17a und 17b Varianten.

v. 22. עד בית השטה צררתה und עד שפת אבל מחולה על טבת Varianten.

v. 24. ואת הירדן Variante aus anderer Quelle. המים = Jordan II Sam 17 26 27.

J^2 = 6 34 35 7 1—8 9—22 teilw.

8 4—12: Deutlich treten zwei Berichte zu Tage. Nach v. 10 hat Gideon schon im Westjordanlande über die bne Kedem einen großen Sieg davon getragen und dabei 120000 Mann erschlagen. Nach v. 4—9 war es für die Leute von Sukkoth ein lächerlicher Gedanke, daß er die Midianiter besiegen sollte.

Zusammengesetzt sind deutlich v. 11 12. Unmöglich ist v. 12 וכל המחנה החריד hinter v. 11 ויך את המחנה. Ebenso ist וילכד את שני מלכי מדין את זבח ואת צלמנע unmöglich hinter וינסו זבח וצלמנע וירדף אחריהם.

Zu v. 4—9 gehört v. 11 והמחנה היה בטח, das paßt nicht zu v. 10, wo 120000 Mann erschlagen sind. Ferner gehört zu v. 4—9 zumeist auch v. 12b. Hier die Könige Midians. Zu v. 10 wird dagegen v. 12a gehören. Auch nach diesem Bericht hießen die beiden Könige זבח und צלמנע und auch hier war gewiß erzählt, daß Gideon sie gefangen nahm. Dazu kommt am Schluß von v. 12 ואת כל המחנה החריד.

J^2 hat בני קדם (8 24 Ismaeliten), vgl. Gen 37 25 27 28. J^2 mit Midian freundlich.

v. 24—26 = J^2.

(86 a) E $6_{1-10\ 11\ 15\ 16\ 25-32\ 36-40}$ 7_{9}–8_{3} teilw. $8_{22\ 23}$.

Die Feinde, Midianiter, kommen mit Schafen und weiden das Land ab. Gideon, ein armer Mann aus geringer Familie, aber gerade deshalb hatte Jahwe ihn zum Retter Israels erwählt. Auf den *(86 b)* Befehl Jahwes zerstört er den Baalaltar in Ophra und baut an seiner Stelle einen Altar Jahwes. Daher Jerubbaal. Schlechte Erklärung des Namens. Als nun die Midianiter kamen, rief er sein Geschlecht Abiezer zum Kampfe auf. Aber immer noch zweifelt er. Durch Wunder muß Jahwe ihn seines Berufes versichern. Schließlich war es also doch Jahwe ganz allein, der die Feinde besiegte. Er hatte nur 300 Mann bei sich und diese 300 durften nicht einmal Waffen mit sich nehmen, sondern nur Posaunen, Krüge und Fackeln. Damit sollten sie nachts in der Ebene Jezreel, wo die Feinde lagerten, blinden Lärm machen. Wirklich störten sie dadurch das feindliche Lager auf, eine ungeheuere Verwirrung entstand, in der Dunkelheit fielen die Feinde sich gegenseitig mit dem Schwerte an und flohen schließlich dem Jordan zu. Sie waren durch die Jordanfurten gekommen, die am Ausfluß des Jabbok in den Jordan liegen. So konnte Gideon dem Stamme Ephraim Nachricht schicken, der die Flüchtlinge am Ostufer des Jordan empfing. Die beiden Könige Oreb und Zeeb fielen in die Hände der Ephraimiten und wurden abgeschlachtet. Von hinten nach stellten dann die hochmütigen Ephraimiten den Gideon zur Rede, weshalb er, ohne ihnen vorher Bescheid zu geben, gegen die Midianiter ausgezogen sei. Aber Gideon begütigt sie mit dem Hinweis, daß sie ja viel mehr ausgerichtet hätten als er. Ist nicht die Nachlese Ephraims besser als die Lese Abiesers? Damit ist diese Erzählung offenbar zu Ende.

Auf dem Rande von 86 c: Schließlich wollen die Israeliten Gideon zum König machen. Er lehnt das ab, weil nur Jahwe Israels König sein dürfe.

Auf dem Rand von 86 d: Aus E stammen möglicherweise 8_{33-35}.

PP 6_{2}. Midianiter passieren nach E Gen $37_{28\ 38}$ bei Beerseba. *Zu v. 11 s. o. Noten zu J² in Cap. 6—8.*

v. 25. ופר השני Variante zu פר השור. Addition von zwei Ausgaben?

v. 39. ואדברה אך הפעם und אנסה רק הפעם בגזה Varianten.

7. *Zu v. 10 s. o. Beilage zu J² in Cap. 6—8.*

v. 11. החמשים die immerfort in voller Rüstung schlagfertig sind = E? cf. Ex 13_{18} Num 32_{17} Jos 4_{12}.

v. 12. Offenbar dieselbe Duplizität wie 6_{3-5}. כחול שעל שפת הים Jos 11_4 = E, אין מספר Gen 41_{49b} = J?

Zu v. 14–17 22 s. o. Beilage zu J² in Cap. 6–8.

v. 23. Danach hat Gideon nur einen Teil von Manasse bei sich, nicht 300 Mann aus ganz verschiedenen Stämmen. Also sind 7_{1-8} hier nicht vorausgesetzt. Ebenso wenig 6_{35}. Vgl. auch $6_{34\ 35}$ ויזעק, hier v. 23 24 ויצעק.

Zu v. 24 s. o. Beilage zu J² in Cap. 6–8.

E = 6_{36-40} * 7_{9-22} teilw. v. 23—8_3 zumeist.

8_{29} = E; Gideon nahm die Königswürde nicht an. v. 35 kann quellenhaft sein, auch v. 34, wenn er von E stammt.

(86 d) Die drei Erzählungen sind aber auch Kinder sehr verschiedenen Geistes. Der Gideon von $8_{4\,ff.}$ ist ein völlig anderer als der von 6_{33}—8_3. In $8_{4\,ff.}$ ist Gideon ein Mann aus edlem Geschlecht und von königlicher Gestalt und ein ebenso harter wie vornehmer Kriegsmann. Eigenhändig richtet er die feindlichen Krieger hin und an den treulosen Landsleuten von Sukkoth und Pnuel nimmt er furchtbare Rache. Die meisten Differenzen der drei Erzählungen erklären sich aus ihrer verschiedenen Natur. Die eine (*so! ursprünglich waren nur zwei Berichte unterschieden*) ist volkstümlich, die beiden anderen sind von geistlicher Religiosität durchtränkt. Welche von den dreien die älteste und geschichtlichste ist, liegt auf der Hand. Man hat gemeint, die drei Erzählungen handelten von zwei verschiedenen Siegen Gideons, $6_{11\,ff.}$ von einem im Westjordanland, $8_{4\,ff.}$ von einem im Ostjordanland. Nach Jes 10_{26} kam es zur entscheidenden Schlacht am Felsen Oreb, von dem Jdc 7_{25} nur nebenbei die Rede ist.

Auf dem Rande: Aber auch 6 (*so! es muß heißen „7"*) $_{24\ 25}$ fällt der entscheidende Schlag im Ostjordanland. Die Exegeten haben 6_{24} nicht verstanden.

Späte Hand hat in 8_{27} eingegriffen. Für J¹ und wohl auch für J² war das Gottesbild in Ofra nicht anstößig.

Cap. 9. Abimelech.

Mancherlei Ansätze: S. 87d Rand: Zwei Quellen. Deutlich in

---

* BH 6_{38}: וישכם ממחרת Ex 32_6.

9_{40-49}, wo die Eroberung Sichems durch Abimelech nach zwei Berichten erzählt wird. *Im Text:* Die Parabel Jothams fügt sich schlecht in den Zusammenhang ein. *S. 88a Rand:* Immerhin kann die Parabel von einem der beiden Erzähler aufgenommen sein. Vielleicht ist es E. *Das wieder mit Bleistift durchstrichen und darunter die Bleistiftnotiz:* Weder E noch J[2] können an Cap. 9 beteiligt sein, weil nach diesen beiden Quellen Sichem längst israelitisch war.

Zu 10 $_{1-5}$ und den übrigen kleinen Richtern. (*Einlage nach S. 88.*)

Die sechs kleinen Richter sind alt.

Jdc $10_{1\ 2}$. Tola ben Pua, beides sind Geschlechtsnamen bei P (Gen 46_{13} Num 26_{23} I Chr 7_{1}), also deshalb kann Tola geschichtlich sein.

$12_{11\ 12}$. Elon ebenfalls Geschlechtsname bei P (Gen 46_{14} Num 26_{26}).

10_{3-5} Jair. Anekdotenhaft ist 10_{4}: Jair hatte 30 Söhne, die ritten auf 30 Eselsfüllen (עֲיָרִים) und hatten 30 Städte (עֲיָרִים *sic!*), die nannte man חַוֹּת יָאִיר. Esel und Städte sind verwechselt, übrigens die Söhne = Städte. Die Erzählung von Jair widerspricht dem Deuteronomium (Dtn 3_{14}), indem sie die Eroberung des nördlichen Gilead erst in die Richterzeit verlegt. Das ist gewiß richtig. Vielleicht stammt Jair aus E, da Num 32_{41} = J[1].

12_{9} Ibṣan hatte 30 Söhne, und 30 Töchter gab er aus seinem Hause und 30 Töchter holte er für seine Söhne in sein Haus. Variiert aus dem von Jair Erzählten.

12_{14} Abdon hatte 40 Söhne und 30 Enkel, die ritten auf 70 Eselfüllen. Andere Variation.

Alt ist auch Samgar 3_{31}. Mit einem Ochsenpflug soll er 600 Philister erschlagen haben. מלמד heißt Pflug, so auch Sir 38_{25}. Dieselbe Sage auf etruskischen Urnen dargestellt, ebenso auf dem Bilde der Schlacht bei Marathon in der Poikile.

Zu 10 $_{6}$—12 $_{7}$. (*88 b c.*)

Am Anfang der Erzählung sind zwei verschiedene Textrezensionen zu erkennen.

11_{12-28} sind ein merkwürdiger Einschub. . . . Diese lange gelehrte Auseinandersetzung paßt nicht in den Zusammenhang der Erzählung . . . An ihrer späteren Einschiebung kann kein Zweifel

sein. Obendrein scheint aber der Verf. dieser Verse fortwährend Moab und Ammon zu verwechseln.

PP 11 $_{11}$ entspricht dem Vorigen nicht. Denn nach v. 11 wird Jephta schon jetzt Fürst über Gilead, vorher ist ihm das nur für den Fall seines Sieges in Aussicht gestellt. Vgl. aber auch v. 6.

Dazu auf dem Rande: v. 10 gehört zu dem jüngeren Bericht (ראש), da wird Jephta erst nach dem Siege Fürst. In v. 11 ist der ältere Bericht zugrunde gelegt und לראש ו eingetragen.

11 $_{12-28}$ sprengt den Zusammenhang. Das begreift sich vielleicht daraus, daß verschiedene Rezensionen zusammengearbeitet sind. Vielleicht sind die Verse aber ein bloßer Einschub, der dann aber aus einem bestimmten zeitgeschichtlichen Interesse erwünscht sein mußte. Jer 49 $_{1\,ff.}$ 40 f. Hes 25 $_{1\,ff.}$ I Macc 5 $_{6\,ff.}$

11 $_{29}$ kommt Gilead nach Mizpa; 10 $_{17}$ 11 $_{11}$ ist er schon in Mizpa. *Mit Bleistift:* 10 $_{17}$ ist anderen Ursprungs.

Zu Cap. 17 18 Ursprung des Gottesbilds und der Priesterschaft von Dan. (*90 a.*)

Die Erzählung ist aus zwei parallelen Berichten (*korrigiert für ursprünglich*: Textrezensionen) komponiert. Eine Menge Duplizitäten ziehen sich durch beide Capp. hin. פסל ומסכה und אפוד ותרפים.

Am Schluß sind deutlich parallel 18 $_{30}$ und 18 $_{31}$. Der erstere Satz redet entschieden von der assyrischen Gefangenschaft. Ob auch der zweite, steht dahin; allerdings ist בשילה falsch und dafür בלישה zu lesen: tendentiöse Änderung; ein späterer Leser wollte von einem Gotteshause in Laisa nichts wissen. Aber es fragt sich, ob erst die Assyrer das Heiligtum in Laisa zerstört haben. Der jüngere Bericht = E, der ältere Bericht = J¹ oder J².

PP 17 $_{2-4}$ *so aufzulösen:*

2 ויאמר לאמו אלף ומאה הכסף אשר לקח לך ואתי אלית וגם אמרת באזני הנה הכסף אתי אני לקחתי.

3 ועתה אשיבנו לך	
	ותאמר אמו ברוך בני ליהוה
4 וישב את הכסף לאמו ותקח אמו מאתים כסף	3 וישב את אלף ומאה הכסף לאמו ותאמר אמו הקדש הקדשתי את הכסף ליהוה מידי לבני לעשות פסל ומסכה

4 ותתנהו לצרף ויעשהו פסל ומסכה ויהי בבית מיכיהו

v. 2–4 zwischen v. 1 und 5 nicht an ihrem Platze. Übrigens ist ומסכה neben פסל (v. 4) ebenso wunderlich wie תרפים neben אפוד (v. 5). Später hören wir nur von פסל. Also מסכה zu streichen? Vgl. besonders den Singular ויהי, das vor sich nur ein Subjekt duldet.

v. 11 f.: Mit ויהי לו כאחד מבניו ist v. 11 der Gegenstand der Anstellung des Priesters erledigt. Kaum erträglich ist danach v. 12 fin. ויהי בבית מיכה. Die beiden Sätze sind parallel. v. 12 sind וימלא מיכה את יד הלוי und ויהי הנער לו לכהן wieder parallel.

(*Die Bemerkungen zu Cap. 18 führen nicht über die Analyse z. B. bei* KAUTZSCH *hinaus.*)

Zu Cap. 19—21: Die Schandtat von Gibea und ihre Bestrafung. (*90 d Rand.*)

Die Erzählung ist ihrer Grundlage nach älter. Vgl. Hos 9_9 10_9. Man kann Spuren von zwei älteren Berichten (J¹ J²) feststellen. Berührungen mit Gen 19 Jos 8 I Sam 11.

I Buch Samuel 1—15.

Zu 2_{27-36}. (*92 b Rand.*)

J¹ J² E stammen von Nachkommen Moses und stehen dem Hause Ssadoks feindlich gegenüber (Gegensatz zwischen Mose und Aharon). Hier wird für das Haus Ssadoks Partei genommen.

PP Zu 4_{13-16}: Zueinander gehören cf. ויבא v. 13 a 16 a β und v. 13 b–16 a α.

Zu Cap. 5: In v. 1 2 liegen deutlich Dubletten vor. v. 10–12: im ganzen hinken 11 b 12 nach. Also v. 12 und 11 b wohl aus anderer Quelle als v. 10 11 a.

Zu Cap. 6: In v. 1 scheinen $5_{6-11\,a}$ nicht vorausgesetzt. Nach $5_{11\,a}$ erwartet man schon die Wegsendung der Lade.

v. 3: Der letzte Satz (ונודע לכם וגו') ist unklar. *Hierzu zwei Überlegungen:* 1) Vielleicht ist ונודע verderbt. LXX ἐξιλασθήσεται. 2) Vielleicht stammt es aber aus anderer Quelle = dann werdet ihr merken wie die Sache zusammenhängt. Vgl. die Alternative v. 9. למה vgl. v. 6.

v. 4 f.: Es ist von zweierlei אשם die Rede, den Beulen und den Mäusen. Beide sind ursprünglich, stammen aber aus zwei verschie-

denen Quellen. *Dabei die Überlegung:* LXX beseitigt harmonistisch die Mäuse in v. 4, die Beulen in v. 5; *sodann:* Vielleicht hat LXX aber . . .(?) das Ursprüngliche erhalten. In v. 11 stehen die Mäuse vor den Beulen, in v. 4 5 das Umgekehrte. v. 5^a setzt v. 4 nicht voraus, und v. 5^b setzt v. 3 nicht voraus.

In v. 6 ist v. 2 nicht vorausgesetzt. In v. 2 sind die Philister schon mürbe, hier noch nicht. Eher paßt v. 6 zu v. 3^b.

v. 19: Im Hebr. sind שבעים איש und חמשים אלף איש Varianten; das Letztere natürlich das Jüngere. Varianten sind ebenfalls ויך באנשי בית שמש und ויך בעם שבעים איש. LXX hat für ויך 1° και ουκ ησμενισαν οι υιοι ιεχονιου. Aber das paßt nicht in den Zusammenhang. Es geht nicht an כי ראו וגו' zu verstehen: als die Leute von Beth Semes etc. Vielmehr muß vor diesem Satz (= weil die Leute etc.) von einem Zorn Jahwes oder von einer bestimmten Strafe die Rede gewesen sein. Was LXX las, ist nicht auszumachen. Man bleibt besser beim MT stehen und läßt die υιοι Ιεχονιου auf sich beruhen.

Zu 7—12. *(95 d Rand.)*

. . . gewiß ist der Verfasser von Cap. 7 8 10_{16} ff. 12 jünger als Hosea. Er ist eben E, dessen Sprache sich in diesen Stücken überall verrät.

Zu 9_1—10_{16}.* *(95 d und Rand.)*

Die Erzählung von Cap. 9 ff. [*so!*] ist wesentlich dichterischer Art. Es soll gezeigt werden, daß Saul von Natur nichts in sich hatte und allein das Wort des Sehers ihn zum Helden und zum König machte. Man wird an Jdc 6 und Ex 3 4 erinnert. Samuel war auch mehr als ein kaum beachteter Seher in Rama; er war ebenfalls von vornehmer Geburt (1_1) und geschichtlich muß er noch mehr getan haben, als daß er dem Saul seinen Beruf offenbarte. [Als geschichtlich wird also festzuhalten sein, daß Samuel dem Saul seinen Beruf offenbart hat.]

In 10_{17-27} zwei Berichte zu erkennen. 10_{23} ff. wird Saul von Samuel mit Stolz als der Erwählte Jahwes dem Volke vorgestellt.

---

* PP Zu 9_1: *Zur Änderung von* מבן ימין *in* מגבעת בנימין, *weil dieses im Folgenden als Wohnort Sauls vorausgesetzt wird:* Aber v. 1 stammt wohl aus anderer Quelle (= J[1]). Denn der Stammbaum Sauls stimmt nicht zum Folgenden.

Das paßt zum herrschenden Ton in Cap. 7 ff. gar nicht. Ebenso wenig paßt dazu, daß Gott das Herz des Volkes für den Saul gewinnen muß und manche im Volke daran zweifeln, ob Saul wirklich helfen könne ($10_{26\,f.}$ vgl. $11_{12\ 13}$).

Hier wird J[2] am Werke sein.

(94 d u. Rd.) Cap. 11 knüpft nicht an 9_1—10_{16} an, es ignoriert auch 10_{17-27}. Saul ist hier nicht König, sondern nur ein Bürger von Gibea, der mit eigener Hand den Acker bestellt. Er ist also auch kein unmündiger Haussohn, sondern offenbar ein selbständiger Mann.

PP *Zu Cap. 7–12 verschiedene Auseinandersetzungen.*

In älterer Niederschrift:

Liegt in $7_{2\,ff.}$ 8 10_{17-27} 12 ein älterer Bericht zugrunde, der von einem Späteren überarbeitet ist, während in 9 10_{1-16} 11 diese Bearbeitung nicht nachweisbar ist, so ist der Abschnitt Cap. 7—12 in komplizierterer Weise entstanden, als man gewöhnlich annimmt. Man muß dann nämlich unterscheiden

1) J[1], die Grundlage von Cap. 7 8 usw.,
2) J[2], 9_1 10_{16}* 11,
3) E Cap. 7 8 usw. zumeist, *sowie* 12,
4) eine Redaktion, die J[1] + J[2] verband,
5) eine Redaktion, die J mit E verband.

Zu 11$_{15}$: LXX hat die Salbung durch Samuel für die Einsetzung durch das Volk. Vielleicht späterer Text, könnte aber auch aus E stammen. Salbung Sauls bei E in Cap. 12 vorausgesetzt (z. B. 12_3).

Übrigens läßt LXX den Samuel auch die Opfer darbringen und ihn und das Volk sich freuen. Eine Opferfeier gehörte notwendig dazu.

Auffällig das dreimalige שם. Spur davon, daß man auch in MT שמואל für שאול eintragen wollte? Vielleicht doch auch Spur der verschiedenen Quellen.

Zu 12$_2$: BUDDE streicht ואני זקנתי—אתכם. Er meint, darin läge iene für E unmögliche Rechtfertigung der Einsetzung Sauls. Aber Samuel nimmt hier Abschied von Israel.

Zu 12$_{9-11}$: Hier liegt deutlich Bearbeitung vor. Mit Recht steht Jerubbaal (Gideon) an der Spitze. Die Richtergeschichte des

---

* BH: 10_{11} אתמול שלשם J[2].

E begann mit Jdc 6 (Midian und Jerubbaal), von Kanaaniten und Barak-Debora (Jdc 4 5) schwieg er, ebenso von Moab-Ehud (Jdc 3) und Ammon-Jephta (Jdc 11 12). Auf Bearbeitung beruht v. 11 ואת ברק ואת יפתח. In v. 9 ist סיסרא שר צבא חצור eingesetzt für מדין und rein zugesetzt וביד מלך מואב.

In jüngerer Niederschrift.

Drei Berichte über Sauls Erhebung zum Könige.

J¹: 10 $_{22-27}$: Das Königtum war die Rettung Israels aus der schwersten Not (Phil.). Jahwe bestimmt den Saul durch das heilige Los zum Könige. Er ist der größte Mann im Volke. Stolz stellt Samuel ihn dem Volke vor. Aber manche zweifeln an Sauls Tüchtigkeit, nur ein Teil des Volkes schließt sich ihm an und geht mit ihm nach Gibea.

11 $_{12\ 13}$: Als Saul sich bewährt hatte, sollen seine Verächter bestraft werden. Aber Saul will nichts davon wissen.

J²: 9 $_1$—10 $_{16}$: Das Königtum war die Rettung aus der schwersten Not (Phil.). Saul, ein Jüngling von geringer Herkunft und von Natur zaghaft, kommt zu Samuel, um nach dem Verbleib der Eselinnen seines Vaters zu fragen. Samuel offenbart ihm, daß er von Jahwe zum Retter Israels aus der Philisterknechtschaft ausersehen sei und salbt ihn heimlich zum Könige. Dadurch wird Saul ein anderer Mann. Er hält auf Samuels Befehl seine göttliche Berufung und Salbung geheim. Samuel sagt ihm, er solle auf eine Gelegenheit zum Handeln warten.

11 $_{1-11\ 14\ 15}$: Die Gelegenheit zum Handeln findet sich bald. Als die Boten von Jabes nach Gibea kommen, fordert Saul das ganze Volk auf, ihm zum Kampf gegen die Ammoniter zu folgen. Er rettet Jabes. Da schlägt Samuel vor, den glücklichen Anführer zum Könige zu machen. Das geschieht in Gilgal. Saul erscheint in 11 $_{1-11}$ durchaus nicht als König.

E: Cap. 7 8 10 $_{17-20}$: Samuel hatte Israel von den Philistern befreit. Es fehlte ihm an nichts, nur waren Sauls Söhne ungerechte Richter. Das Königtum entsprang einem gottlosen Verlangen des Volkes, zu werden wie die Heiden. Deshalb verlangte es von Samuel einen König. Samuel war darüber aufs höchste erbittert, aber Jahwe befahl ihm, dem Volke nachzugeben. Da wird Saul von Jahwe durch das Los zum Könige bestimmt.

Auch J[1] wird von der Rettung von Jabes durch Saul berichtet haben. Aber 11 $_{1-11}$ stammt zumeist nicht von ihm. Denn hier ist Saul nicht König. Eine Spur von J[1] vielleicht v. 6 ויחר אפו מאד.

Zu Cap. 13 14. (*96 d—97 b u. Rand.*)

Der Einschub 13 $_{7b-15a}$ ist eine jüngere Variante zu der älteren Erzählung von Sauls Verwerfung Cap. 15, die ebenfalls in Gilgal spielt.

14 $_{24-30\ 36-45}$ stammen aus anderer Quelle als v. $_{31-35}$, denn v. $_{36-45}$ kommen nach v. $_{31-35}$ zu spät.

(14 $_{47-51}$ *gehört nicht zu der Erzählung Cap. 13 f.*).

PP Zu Cap. 13 f.

In 13 $_3$ ist am Schluß העברים gegen LXX festzuhalten, mit ihr aber פשעו für ישמעו zu lesen. Aber dann haben die Worte לאמר פשעו העב' ihren notwendigen Platz hinter פלשתים. Dem Zusammenhang fremd sind die dazwischen stehenden Worte „und Saul stieß in die Posaune im ganzen Lande".

v. $_{4b}$ paßt ebenfalls nicht zum Vorhergehenden. Denn nach v. $_{2-4a}$ sind Saul und Jonathan gar nicht in Gilgal. Wohl aber kann v. $_{4b}$ als Fortsetzung von v. $_{3b\alpha}$ verstanden werden. Der Rest von v. $_{2-4}$ ist alt. Er kann also nicht Fortsetzung von Cap. 12 sein. Er ist aber auch nicht als Fortsetzung von 11 $_{14\ 15}$ zu verstehen, wo Saul sich in Gilgal befindet. Denn man muß doch fragen, wie Saul von da nach Mikmas kam. Wohl aber können v. $_{2-4}$ Fortsetzung von 11 $_{12\ 13}$ = J[1] sein: Saul behält von dem Heere, mit dem er Jabes befreit hat, 3000 Mann bei sich, um auf den Angriff der Philister, den er infolge seiner Erhebung erwarten muß, einigermaßen gerüstet zu sein. Dann führt aber Jonathan den Krieg herbei, indem er den Statthalter der Philister in Gibea erschlägt.

Von dem Verfasser von 9 $_1$—10 $_{16}$ können v. $_{2-4}$ nicht stammen, weil Saul hier bei seiner Erhebung schon einen erwachsenen Sohn hat, der eine führende Stellung einnimmt.

Von dem Statthalter der Philister ist freilich auch 10 $_5$ die Rede; aber da sind die betreffenden Worte im Zusammenhang unerträglich und offenbar eingetragen.

v. $_{3b\alpha\ 4b}$ können weder unmittelbar Fortsetzung von Cap. 12 E noch von 11 $_{14\ 15}$ J[2] sein. Denn dort ist an beiden Stellen das Volk beieinander. Augenscheinlich sind aber v. $_{3b\alpha\ 4b}$ nach vorwärts mit

v. 5 7b ff. zu verbinden. Dann stammen sie aus E. Vor v. 3bα klafft in E eine Lücke. Unter anderem stand in der Lücke 10 8, der dort im Zusammenhang ganz unmöglich ist. Seine wahre Stelle ist hinter Cap. 12.

v. 5 = E. *Daneben:* v. 5b setzt v. 2 (במכמש) nicht voraus. v. 5b könnte übrigens auch aus J² stammen.

v. 6: Deutlich stammen v. 6a und 6b von verschiedenen Händen. Die beiden העם sind nicht aus einer Feder geflossen. Das איש יש׳ erinnert an J² (Jos 9). Das כי צר לו ging vielleicht auf Saul. Zu v. 6b vgl. 14 22. v. 6b kann aus J¹ stammen. Auch J¹ und J² müssen vor v. 6 von dem Andringen der Philister erzählt haben.

v. 7: Die Worte „Saul war noch in Gilgal" haben unnötig bei Wellhausen Anstoß erregt. Sie begreifen sich aus dem Schluß von v. 5, wo die Philister schon in Mikmas sind, überhaupt aber aus v. 5, wo die Philister im Anzuge sind.

v. 15: Übrigens (auch nach Verbesserung des Textes) gehört der ganze Vers zu dem v. 7b beginnenden Einschub. Der Interpolator sucht damit Anschluß an 14 2. v. 16 schließt sich unmittelbar an v. 7b und setzt v. 15b nicht voraus.

Unverständlich ist in LXX οπισω σαουλ εις απαντησιν οπισω του λαου του πολεμιστου. Vielleicht war schon die Vorlage der LXX entstellt, vielleicht lag Quellenmischung vor. In v. 7b–15 Feindseligkeit gegen Saul = E. Man muß fragen, wie die Sache nach E ablief. Wahrscheinlich folgte in E 16 1–13 (Salbung Davids) und eine der beiden Versionen der Goliathgeschichte, die in Cap. 17 stecken.

v. 16: Hier setzt J¹ wieder ein.

v. 19 ff.: Man meint, v. 19–22 sei ein Einschub, der aus keiner der Quellen stammen könne. Vgl. für J den Kampf mit den Ammoniten. Bei E kommen die Philister jetzt eben erst ins Land. Aber immerhin möglich in J¹ (der allein von Saul und Jonathan hier erzählte).

Zu 14 15: Nach dem vorliegenden Text wären drei Teile des Philisterheeres zu unterscheiden: מחנה, מצב und משחית. Wahrscheinlich sind hier aber zwei Erzählungen vermischt. Denn ותרגז הארץ bedeutet ein Erdbeben, für das neben dem von Jonathan bewirkten Schrecken kein Raum ist. Sodann zerfällt das Philisterheer gewiß nur in המצב und המשחית. Die Heldentat Jonathans bestand nicht darin, daß er den Vorposten angreift, sondern daß er

sich an das bei Mikmas stehende Heer allein mit seinem Waffenträger heranwagt. מצב nicht = Vorposten, sondern = das Heer im Standlager, im Unterschied von dem umherziehenden משחית. Vielleicht ist מִצָּב zu sprechen. Eingetragen ist dann aus anderer Quelle ותרגז הארץ. J², nach dem Jonathan noch kaum geboren war, hat ihn und seine Heldentat durch ein Erdbeben ersetzt.

Zu v. 20: Durch das Erdbeben hat Jahwe die Philister so erschreckt, daß sie einander mit dem Schwerte anfallen. Vgl. Jdc 7_{22}. Um Jonathan und seinen Waffenträger kann es sich nicht handeln. v. 20 ist mit v. 21 22 unvereinbar und stammt aus J².

Zu v. 22: וידבקו : הדביק bei J¹ Gen 19_{19} 31_{23}.

Zu v. 23: Bethhoron ist Korrektur nach v. 31. Nach J¹ reichte die Verfolgung nicht weit über Bethel hinaus.

Zu v. 24a: Man muß mit LXX lesen: וכל העם עם שאול כעשרת אלפים איש ותהי המלחמה נְפוֹצֶת אל כל עיר בהר אפרים ושאול שגה שגגה גדולה ביום ההוא.

Für das Alter der Worte spricht die kleine Zahl von 10 000 Mann. Das ותהי המלחמה נפוצת אל כל עיר בהר אפרים stammt aus J² (II Sam 18_{8}). Es ist unvereinbar mit v. 23 und unvereinbar mit v. 25 f., wonach die Israeliten beieinander bleiben.

Zu v. 31: v. 31 ist unvereinbar mit der Klage Jonathans v. 30.

Ajjalon liegt an der Philistergrenze und in der Luftlinie 25 km von Michmas entfernt. Nach v. 46 zogen die Philister schließlich unverfolgt ab, nach v. 24—30 mußte Saul den Kampf abbrechen, weil das Volk erschöpft war. Mit alledem scheint eine Ausdehnung der Verfolgung bis nach Ajjalon unvereinbar zu sein. In LXX fehlt Ajjalon aus harmonistischen Gründen. Nun wird aber mit v. 31 ein Passus eingeleitet, der den Zusammenhang zwischen v. 24—30 und v. 36—46 zersprengt. Eine Verfolgung nach Ajjalon hat eine andere Richtung (= W), als eine Verfolgung über Bethel hinaus (= NW). v. 31—35 stammen aus J², der vielleicht auch von einer Enthaltung des Volkes von Nahrung erzählte (Vorbereitung des blutigen Essens v. 32). v. 35 schließt eine Erzählung ab.

Zu v. 36: Hohes Ansehen der Eliden.

v. 46: Abschluß der Erzählung des J¹.

Cap. 15. (*97 c d u. Rand.*)

Auch diese Erzählung ist in ihrer vorliegenden Gestalt nicht sehr alt. Es heißt v. 23, daß Wahrsagerei und Bilderdienst die

größten Sünden sind (vgl. dagegen 26_{19} 14_{18} 23). Ferner ist Samuel hier schon ähnlich wie Cap. 7 ff. die alleinige Autorität in Israel.

Im Segen Bileams erscheint Sauls Sieg über den Agag in ganz anderem Licht (Num 24_{7}).

Indessen ist Cap. 15 nicht einheitlichen Ursprungs. In v. 2 ist Bezug genommen auf Ex $17_{8-16} = J^1$. Ebenso in v. 6 auf Israels Beziehung zu den Keniten, von der nur J^1 erzählt. Widerspruchsvoll ist, daß Samuel dem Saul seine Verwerfung erklärt, ihn dann aber doch vor dem Volke als den König ehrt. Aus J stammen 15_{32-33} (das Gefangenenopfer). Den Späteren unverständlich. Daraus entstand die Vorstellung des Ungehorsams. Zumeist wird Cap. 15 aus E stammen, die Handlungen aus J^1. Aus J^2 dagegen 14_{48}. Also auch an Cap. 15 wird J^2 beteiligt sein.

PP Sauls Verwerfung I Sam 15. Saul wird von Jahwe verworfen, weil er den Bann an Amalek nicht restlos vollzogen hat. Das Stück ist das Komplement zu 9_{1}–10_{16}. Wie Saul dort ein unmündiger Haussohn von geringer Familie durch das Wort Samuels zum Könige wird, so wird er hier wieder ein ohnmächtiger Mann, sobald er das ihm von Samuel verkündete Wort Jahwes übertritt. Übrigens in beiden Stücken warme Sympathien für Saul zu spüren. Hier bezieht sich v. 1 auf 9_{1}–10_{16} zurück. In beiden Stücken auch starke sprachliche Anklänge an J^2.

v. 1 stimmt nicht zu $10_{17\,ff.}$ (= J^1 E), wohl aber zu $10_{1\,ff.}$ (J^2).
על עמו על ישראל ebenso 10_{1} LXX.

שמע לקול Ausdruck des J^2. דברי ist nicht überflüssig, weil Worte Jahwes erst folgen.

v. 2: יי׳ צבאות I 8_{11} 4_{4}.

Daß Saul den auch durch J^1 14_{48} bezeugten Kriegszug aus diesem Grunde unternommen hätte, ist undenkbar. Er tat es wegen der Not der Gegenwart. Übrigens Rückbeziehung auf Num 14 (J^2 = Niederlage Israels), nicht auf Ex $17_{8\,ff.}$ (J^1 = Sieg Israels). Vgl. sonst Ex 17_{14} RD und Ex 17_{16} J^1.

v. 3. Der Schluß wörtlich fast gleichlautend mit 22_{19}, also wohl auch dort J^2.

v. 4. Die 200000 Israeliten sind neben den 10000 Judäern unmöglich. Übrigens ist der Text nicht anzuzweifeln.

v. 6. עמלקי wäre ohne Artikel wohl denkbar, stimmt auch zu Num $14_{40\,ff}$ J². Vgl. נפתלי.

עשה חסד עם Ausdruck des J².

v. 6 stimmt nicht zu Jdc 1_{16} J¹, wohl aber zu der Lesart, die LXX-Handschriften am Schluß von Jdc 1_{16} haben. Nach u St. muß auch J² von einem freundlichen Verhältnis der Keniten zu Juda erzählt haben. 27_{10} 30_{29} wohnt Kain noch in Juda.

v. 7: מחוילה von WELLHAUSEN sehr verkehrt nach 27_{8} in מטילם korrigiert. 27_{8} stammt von anderer Hand. Vgl. Gen 25_{18}.

v. 8. Agag Num 24_{7} bei J².

v. 9. מלאכה Gen 33_{14} bei J² in demselben Sinn.

v. 11. Die Reue Jahwes wie Gen $6_{6\,f.}$ bei J².

שוב מאחרי Num 14_{43} bei J² [BH Num 32_{15}].

כל הלילה oft bei J² Ex 10_{13} 14_{20} $_{21}$ usw. [BH Num 11_{32} Jos 10_{9} Jdc 16_{2} 19_{25} I Sam 19_{24} 28_{20} 31_{12}].

v. 15. Beachte יי אלהיך = Unterordnung Sauls unter Samuel.

v. 16 fin vgl. Gen 24_{33} J².

Zu v. 17a vgl. 9_{21} die Worte Sauls. Hier ist aber der Sinn: ein König von Israel darf keinen eigenen Willen haben, er hat überall den Propheten zu gehorchen.

v. 19. ותעט אל השלל 14_{32}.

הרע בעיני יי vgl. הטוב בעיניך Jos 9_{25}.

v. 21. בגלגל heilige Stätte ersten Ranges, an der Saul nach J² seinen Sieg in Jabes feierte und einst König wurde.

v. 24. עבר את פי יי Num 14_{40} 22_{8} 24_{16} = J².

v. 25. [נ]שא חטאתי vgl. Ex 10_{16} J² Ex 32_{32} E, anders ist Gen 50_{17} E.

ואשתחוה ליי vgl. z. B. Gen 24_{26} J². Daß der Ausdruck für E charakteristisch sei (BUDDE), ist unwahr.

v. 27. כנף מעילו 24_{5} $_{12}$ J².

v. 29. Der Vers erinnert an Num 23_{19} E. Er ist aber Glosse, weil unvereinbar mit v. 11 35*.

v. 32. Vgl. Jdc $8_{18\,ff.}$

v. 33. Daß hier nicht auf Num 14 Bezug genommen ist, darf nicht befremden.

---

* BH Stammen v. 23a und v. 24 ואת דבריך 25 26 29 aus E, bei dem diese Verse hinter 13_{15} gestanden hätten?

v. 35. התאבל, die von BUDDE angerufenen Stellen Gen 32_{34} Ex 33_{4} Num 14_{39} gehören alle nicht dem E.

Das Mitleid Samuels mit Saul ganz verschieden von $13_{7b\,ff.}$

(98 a) *Zusammenfassend:* In I Sam 1—15 sind drei Quellen zu erkennen. Cap. 13 14 sind älter und geschichtlicher als 9_{1}—10_{16}. Weiter ist 9_{1}—10_{16} wahrscheinlich älter als Cap. 1—3, die Jugendgeschichte Samuels. Jedenfalls stammen diese beiden Stücke nicht von derselben Hand. Zu der unscheinbaren Stellung, die Samuel Cap. 9 f. einnimmt, paßt nicht die großartige Einleitung seiner Lebensgeschichte in Cap. 1—3. Man sieht auch nicht ein, wie der Priester von Silo, als welcher Samuel Cap. 1—3 erscheint, zum Seher in Rama wurde. Namentlich ist Cap. 4—6 älter als Cap. 1—3.

Auf dem Rand: J^1 4—6 | 11 | 13 14 zumeist | 15 teilw.

J^2 1—3 zumeist | 9_{1}—10_{16} | 10_{17-27} teilw. | 13 14 teilw. | 15 teilw.

E 7 8 | 10_{17-27} teilw. | 12 | 15 zumeist.

I Sam 16—II Sam 8.

16_{1}—18_{5}. *(98 a—c und Rand.)*

16_{1-13}: *an 15_{35} anknüpfend, dabei 16_{1} in Widerspruch mit 15_{35}.* Durch ihren Inhalt erweist sich die Erzählung als relativ jung . . . Samuel hier eigentlich Herr und Gebieter in Israel . . . Die Salbung Davids durch Samuel ist ungeschichtlich. Die älteren Stücke wissen davon nichts. David sieht in Saul, so lange er lebt, den Gesalbten Jahwes. Das durfte er nicht, wenn er selbst der Gesalbte Jahwes war.

17_{1}—18_{5}: *Salbung durch Samuel nicht vorausgesetzt; David wie 16_{1-13} junger Hirtenknabe; Widerspruch zu II Sam 21_{19}.*

Geistliche Sprache v. $_{45\,ff.}$, auch v. $_{26}$.

16_{14-23}: *David tapferer Krieger u. a., wird Waffenträger Sauls.* Sauls Schwermut erscheint hier als ein Unglück, aber nicht als eine Strafe.

$16_{14-23} = J^1$, 17_{1}—$18_{5} = J^{2}$*, 16_{1-13} = E.

18_{6}—22_{23}. *(98 d—99 c.)*

Cap. 18—20. Voll von Wiederholungen und Widersprüchen.

Cap. 19: Als ursprüngliche Fortsetzung des Hauptberichts *von*

---

* BH: 17_{28} fin vgl. Gen $42_{9\,12}$ J^2.

17_{53} הלך אחרי Gen 31_{36} J^2.

18_{1} נפש יה׳ נקשרה Gen 44_{30} J^2.

*Cap. 18** (= LXX, $_{6b-8a\ 9\ 12a\ 13-16\ 20\ 21a\ 22-29a}$) erscheint nur 19_{8-10}.

Einigermaßen alt ist auch 19_{11-17}. *Hierzu auf dem Rande, mit Bleistift* = J^1? *und im Text mit Bleistift* einigermaßen *angestrichen.* v. $_{18-24}$ sehr spät.

20_1—21_1: Von der Erzählung (ohne die späteren Zusätze v. $_{11-17}$ $_{40-42}$) ist höchstens der Speerwurf Sauls 19_{8-10} möglich.

19_{1-7} Parallele zu Cap. 20. *Auf dem Rand mit Bleistift* = J^2? (*Zu 21* $_{11-16}$ *s. nachher zu 28 f.*)

Späteren Ursprungs ist 22_{3-5} (*datiert den Aufenthalt in Adullam voraus gegen II Sam 5* $_{17}$ *23* $_{13}$).

23—27. (*99 d und Rand.*)

23_{19}—24_{22} 26_{1-25}: Zwei Erzählungen, die von ein und demselben Ereignis in verschiedener Weise berichten.

In Nebenpunkten weichen die Erzählungen voneinander ab, aber zum Teil ist ihre Übereinstimmung sogar eine wörtliche. Sie gehen nicht nur auf dieselbe Überlieferung zurück, sondern die eine hat auch der anderen zum Muster gedient. Cap. 26 ist die ältere von beiden (v. $_{19}$ altertümliche Denkweise, anders 24_{20-22}!). Cap. 26 = J^1, 23_{19}—24_{22} = J^2. Cap. 26 fügt sich nicht gut in den Zusammenhang. 26_{25} stimmt nicht zu 27_1. Also ist der Zusammenhang wohl meist = J^2. Warme Sympathie mit Saul bei J^1 und J^2. (*Zu Cap. 27 s. nachher.*)

Cap. 28—II Sam 1. (*100 a—d und Rand.*)

Cap. 28—31: Spuren von zwei Quellen.

Parallel mit 27 29 ist ursprünglich 21_{11-16}. Den Späteren war Davids Verhältnis zu den Philistern anstößig. Hier wird die Sache so dargestellt, als sei David sofort wieder umgekehrt, nachdem er zu Akis gekommen war,

Zueinander gehören $28_{1\ 2}$ 29—31 = J^1. Jüngeren Ursprungs ist 28_{3-25}, vermutlich = J^2.

Stammt 28_{3-25} von J^2, dann ist J^2 auch an Cap. 15 beteiligt.

II Sam 1: Diese Erzählung stammt ebenfalls von anderer Hand als I Sam 31, womit sie in Widerspruch steht. Nach I Sam 31 nimmt Saul sich selbst das Leben.

Tendentiös klingt die Angabe, daß Saul von der Hand eines

---

* BH: 18_{15} ויגר Num 22_3 J^2?. 18_{19} בעת c. inf. Gen 31_{10} E 38_{27}.

Amalekiters starb. Vermutlich Cap. 1 = J². v. 17–27, aus dem ס׳ הישר hierher gesetzt, beweist für das Alter von v. 1–16 nichts. Das Lied ist wohl echt. Zeitgeschichtlicher Ausdruck des Schmerzes über die Niederlage auf dem Gilboa, namentlich aber über den Untergang Sauls und Jonathans, die beide aufs höchste gepriesen werden. Das Lied rührt von einem nahen Freunde Jonathans her, der zugleich ein großer Dichter war; beides trifft auf David zu. Nach allem, was wir über Davids Charakter wissen, ist es auch zweifellos, daß er seinen Todfeind in dieser Weise verherrlichen konnte.

Cap. 2 — 8. *(101 a—d und Rand.)*

Im ganzen macht die Erzählung den Eindruck einheitlichen Ursprungs. Aber verschiedene Quellen.

Cap. 8: Dieser Bericht über die Kriege Davids ist sehr summarisch und auch ungenau. Von der Unterwerfung der Ammoniter ist nur nebenbei die Rede, und doch war gerade dieser Krieg von höchster Wichtigkeit. Eben durch ihn wurde David in den gefährlichen Kampf mit den Aramäern von Soba verwickelt (II Sam 10). Davon ahnt man in Cap. 8 nichts. Cap. 8 also anderen Ursprungs als Cap. 10. Wahrscheinlich ist Cap. 8 = J¹, Cap. 10 (d. h. Cap. 9 ff.) = J².

Cap. 7 großenteils deuteronomistisch. — v. 13 Glosse.

Übrigens liegt ein älterer Kern zugrunde. Die altertümliche Abneigung gegen steinerne Tempel blickt von Anfang durch.

Zumeist ist in Cap. 2—8 wohl J¹ am Wort.

II Sam 9—I Reg 2.

(102 a) Schon die älteste Erzählung über Saul und David steht von der Zeit Davids und Sauls weit ab. Die Verff. von I Sam 13 14 II Sam 8 wissen von den Kriegstaten der beiden Könige wenig. Sodann ist das Interesse der Verff. von I Sam 1—15 I Sam 16—II Sam 8 deutlich das späterer Zeiten.

(102 b Rd.) Abgesehen von II Sam 21—24 stammt der Abschnitt aus J². Vor II Sam 9 ist aber eine Lücke in J². Das ist deutlich.

(103 d u. Rd.) Nachgetragen ist wahrscheinlich II Sam 12 $_{1-15\,a}$. Sicher nachgetragen ist das sogenannte Testament Davids I Reg 2 $_4$ [*so! nachher für die deut. Sprache des Abschnitts auch v. 2–3 angezogen*] —$_{9\ (12)}$ *und im Zusammenhang damit* auch I Reg 2 $_{31\,b}$ $_{33}$ $_{44\,f.}$ Glosse ist I Reg 2 $_{27\,b}$, auch II Sam 14 $_{26}$ 15 $_{24}$.

(104 b) *Die Erzählung II Sam 9 ff.* ist in ihrer vorliegenden Gestalt kaum viel älter als 800 v. Chr. II Sam 20 14 ff. wird Abel genannt Abel Beth Maaka (aram.). Das nördliche Palästina wurde erst kurz vor 900 von den Aramäern unterworfen (I Reg 15 20). Die Bevölkerung blieb israelitisch (Jdc 18 30 31 Gen 49 16). Darauf bezieht sich der Spruch II Sam 20 18 f. LXX. Dieser Spruch setzt längeren Bestand der aramäischen Oberherrschaft voraus, noch längeren Bestand sein Mißverständnis.

Die selbständige Existenz von II Sam 9 ff. ist auch deutlich aus 20 23–26 neben 8 15–18.

Aus J[1] sind eingeschoben 21 1–14 24.

(104 c) 21 1–14 ist offenbar älter als Cap. 9 ff. Barbarische Kultusform. Jünger ist auch Jos 9 (= J[2] E). Also wohl = J[1].

(104 d) Cap. 24 knüpft an 21 1–14 an . . . und schließt auch mit denselben Worten (v. 25). Auch inhaltlich sind die beiden Erzählungen nahe verwandt. Beide Male handelt es sich um eine Landplage, die durch den König verschuldet war: die Hungersnot durch Saul, die Pest durch David. Beide Male spielt dabei ein Heiligtum eine große Rolle. Dort das Heiligtum von Gibeon (I Reg 3 4 ff.), hier der spätere Tempelplatz. Beide Male blickt das freundliche Verhalten Davids zu den Kanaanitern durch. Hier kauft er dem Kanaaniter Ornan den späteren Tempelplatz ab. Vermutlich hatten aber schon die Jebusiten da geopfert. Altertümlich ist die Gottesvorstellung auch hier. Der Zorn Jahwes ist das Prius, er reizt den David zur Sünde.

(*105 a u. Rd.*) Zueinander gehören 21 15–22 23 8–39. 21 15–22 ist durchaus sagenhaft. Auch 23 8–39 volkstümliche Anekdoten, die lange nach David entstanden und aufgeschrieben sind. Der Text stark korrumpiert.

Wahrscheinlich sind auch diese Stücke schon von J[1] aufgenommen, wenn nicht von ihm verfaßt.

(105 a b) Cap. 22 und 23 1–7 in keinem Zusammenhang mit der Erzählung *und aus* den gewichtigsten inneren Gründen *als* von Späteren dem David in den Mund gelegt *anzusehen*.

Das Buch der Könige.

(*Zu I Reg 1 f. s. o. Bl. 103.*)

I Reg 3–11.

3 4–14 ist im gegenwärtigen Zusammenhang das Programm der

folgenden Erzählungen über Salomo, in denen gezeigt wird, wie Jahwe dem Könige Wort hielt.

Auf dem Rand 3_{4-14} [*zuerst* wahrscheinlich, *gestrichen*] vielleicht = E.

Die Anordnung dieser Erzählungen ist viel mehr eine sachliche als eine zeitliche. Allerdings finden sich in diesen Erzählungen eine Menge von späteren Zusätzen, die den ursprünglichen Zusammenhang in hohem Maße gestört haben. Das Ganze macht doch in seiner vorliegenden Gestalt einen höchst buntscheckigen Eindruck. An sehr unpassender Stelle steht z. B. 3_{1}. Die hier gegebene Nachricht kehrt wieder 7_{8} $9_{16\ 24}$ 11_{1}.

Zu diesen Stellen auf dem Rand = verschiedene Quellen? *Nachher:* Öfter verschiedene Quellen, daneben spätere Zusätze.

(110 d) Von der Herrscherweisheit Salomos handelt 4_{1-19} $5_{7\ 8}$. *Hiezu auf dem Rand* Ob = J[1]. *(so!)*

Weiter ist 5_{9-14} von Salomos Weisheit die Rede. *Hiezu auf dem Rande* = E?

(111 a) Parallel damit (5_{14}) ist 10_{1-13}, die Erzählung von der Königin von Saba, die nach Jerusalem kam, um vor allem Salomos Weisheit kennen zu lernen.

(111 c) In 6_{1}—9_{9} ist die Darstellung nicht überall verständlich. Zum Teil rührt das daher, daß auch dieser Abschnitt aus verschiedenen Quellen komponiert ist, daneben ist er auch wohl glossiert und überarbeitet.

(112 a) $8_{12\ 13}$ (nach LXX; aus dem ספר הישר) ist wohl älteren Ursprungs, stammt aber nicht von Salomo. Es setzt längeren Bestand des Tempels voraus.

(112 Beibl.) Der Kern der Erzählung von Cap. 3—11 ist vielleicht eine Fortsetzung von Cap. 1 2. Jedenfalls ist er ziemlich alt. Die Liste der Statthalter Salomos Cap. 4 scheint authentisch zu sein. Vorassyrisch ist die Beschreibung der Tempelgeräte (II Reg 16).

I Reg 12—14.

113 b c u. Rd.) In 12_{1-24} ist alt v. 1–20.

Die Erzählung ist ziemlich alt.

Aber 12_{16} wird der Spruch von II Sam 20_{1} unpassend wiederholt. Deutlich zwei Quellen in v. 17–20.

(114 b Rd.) E liegt vielleicht zugrunde in 12_{28}; cf. Ex 32_{4}.

(114 b) 14_{1-20} in vorliegender Gestalt ebenfalls deuteronomistisch, vielleicht aber ursprünglich = E.

Die Erzählung setzt eine Verfeindung zwischen Jerobeam und Ahia voraus, ohne daß diese Verfeindung irgendwie motiviert würde. Augenscheinlich nimmt der Erzähler als selbstverständlich an, daß Ahia mit Jerobeam wegen seiner Kultussünden brach. Das Detail der Erzählung ist aber sicher vordeuteronomistisch.

Die Königsgeschichten in I Reg 17—II Reg 10.

(*115d Rd.*) Zu I Reg 20 $_{1-22}$ 20 $_{28-34}$ 22 $_{1-40}$: Vielleicht stammen diese Erzählungen von J[2]. Großartige Objektivität. Ahab ist menschlich groß, aber profan; ihm gegenüber steht in Micha ben Jimla der Prophet, der ihm furchtlos den Tod ankündigt, weil Jahwe ihn verworfen hat.

(*116b*) Zu II Reg 3: v. 11 wird Elisa bezeichnet als ein ehemaliger Diener Elias, der Wasser auf Elias Hände gegossen habe. Danach steht dies Stück mit den Elisageschichten in keinem Zusammenhang. Dagegen ist die Erzählung verwandt mit I Reg 22. Josaphat erklärt seine Bereitwilligkeit, mit in den Krieg zu ziehen, mit denselben Worten wie 22 $_{4}$. Hier wie dort ist es Josaphat, der die Befragung der Nebiim verlangt. Vgl. v. 11 mit 22 $_{5-7}$. Hier wie dort findet sich der Gedanke, daß Jahwe Israel in den Krieg lockt, um es zu verderben. Vgl. v. 10 mit 22 $_{19\,ff.}$ Übrigens ist die Erzählung altertümlich.

(*117b*) Zu II Reg 9 10: Man fühlt der Erzählung an, mit wie viel Liebe und Verehrung das Volk Israel an den Heldenkönigen aus dem Hause Omris hing und daß es mit Entsetzen dem Triumph des Elisa zusah. Auch der Isebel kann der Erzähler seine Achtung nicht versagen. Sie stirbt mit königlichem Stolz. Ebenso deutlich ist der Haß des Erzählers gegen Jehu. Noch hundert Jahre später war der Mord von Jezreel aufs schwärzeste im Gedächtnis des Volkes angeschrieben. Sogar der Prophet Hosea, der selbst ein erbitterter Gegner des Götzendienstes war, kündigte damals den Untergang des Hauses Jehus an zur Strafe für die blutigen Greuel, durch die es 100 Jahre zuvor emporgekommen war (Hos 1 $_{4}$).

Aber man hat dennoch keinen Grund, anzunehmen, daß II Reg 9 10 aus Nordisrael stammt. Auch ein Judäer konnte das Haus Omris höchlich bewundern und verehren, zumal da Juda damals mit Israel verbündet war.

(*117c*) Zu II Reg 14 $_{8-14}$: Man meint, das Stück sei nordisraelitischen

Ursprungs. Vgl. v. $_{11}$ בית שמש אשר ליהודה (vgl. aber auch I 19$_{3}$ Beerseba in Juda), ferner die Verachtung Judas im Munde des Joahaz (v. $_{9}$). Aber das ist nicht beweisend.

Hierzu S. 120d: II Reg 3$_{11}$ = J^2.

Die Eliageschichten.

(*117d*) I Reg 17—19. Eine der großartigsten Erzählungen des AT.

Vor 17$_{1}$ muß erzählt gewesen sein, daß Ahab seiner Gemahlin Izebel zu Gefallen den tyrischen Baalsdienst eingeführt hat. Es ist darüber zu einem Kampfe zwischen Ahab und den Propheten gekommen und Hunderte von Propheten haben ihren Eifer für Jahwe mit dem Leben bezahlt. Ahab hat sogar den Versuch gemacht, den Jahwekultus vollständig auszurotten.

(*118d*) Am Schluß ist die Erzählung abermals verstümmelt. In ihrer ursprünglichen Gestalt muß sie von der Salbung Hazaels und Jehus und Elisas durch Elia berichtet haben. Gegenwärtig lesen wir 19$_{19-21}$ allein von der Berufung Elisas durch Elia. Außerdem sollte die Salbung des Hazael und des Jehu der Salbung Elisas voraus- (*119a*) gehen. Dagegen wird II Reg 8$_{7-19}$ Hasael von Elisa zum Könige von Damaskus berufen und II Reg 9$_{1-10}$ wird Jehu im Auftrage Elisas von einem Mitglied der Prophetenvereine gesalbt. Sodann ist 19$_{17}$ auch ein ganz anderer Gang der späteren Ereignisse in Aussicht genommen, als er anderweitig im Königsbuch dargestellt wird. Nach 19$_{17}$ soll Israel zuerst durch Hasael für den tyrischen Baalsdienst gestraft werden, dann soll Jehu die Rache weiterführen und Elisa sie vollenden. Dagegen war nach den Königsgeschichten der Gang der Dinge umgekehrt. Ahab und Joram leisten mit Erfolg den Damascenern Widerstand, erst unter Jehu, der mit Beihilfe des Elisa das Haus Omris stürzte und den tyrischen Baal ausrottete — also erst nach der Ausrottung des tyrischen Baalsdienstes — wird Israel von den Syrern überwältigt (II Reg 10$_{32\ 33}$). Ohne Zweifel ist die Darstellung der Königsgeschichten die geschichtlich richtige.

(*119b*) Als aphoristisch erscheint die mit Cap. 17—19 nahe verwandte Erzählung von der Hinrichtung des Naboth Cap. 21. In den LXX steht das Stück vor Cap. 20. Es hat aber in der Quelle, der es entnommen ist, gewiß vor Cap. 17 gestanden. In Schreibart und Darstellung ist Cap. 21 den Capp. 17—19 sehr ähnlich. Elia, Ahab

und Izebel werden hier ebenso geschildert wie Cap. 17—19. . . . . Vom tyrischen Baalsdienst, um den sich Cap. 17—19 alles dreht, ist freilich nicht die Rede. Aber das erklärt sich, wenn Cap. 20 (*so! l.* 21) ursprünglich vor Cap. 17 stand und erst zwischen Cap. 20 (*so! l.* 21) von der Einführung des tyrischen Baalsdienstes erzählt war. Sodann steht die Erzählung mit den Königsgeschichten in einem ähnlichen Widerspruch wie Cap. 17—19. *Zusammenstoß von Elia und Ahab* nach 21 $_{16-20}$ am Tag der Hinrichtung Naboths . . . nach II Reg 9 $_{25}$ $_{26}$ anderen Tags. Die Erzählungen stimmen nicht zueinander.

1) Nach II Reg 9 $_{25\,f.}$ waren auch Naboths Kinder mit dem Vater hingerichtet.

2) I Reg 21 wird nicht gesagt, daß Jehu und Bidekar bei der Begegnung zwischen Ahab und Elia zugegen waren.

3) I Reg 21 handelt es sich um einen Weinberg Naboths, der neben dem Palast Ahabs lag, II Reg um einen Acker Naboths (חלקת שדה נבות), der draußen vor der Stadt lag.

4) Nach I Reg 21 $_{19}$ sollen die Hunde Ahabs eigenes Blut lecken, II Reg 9 $_{25\,f.}$ wird die Blutschuld nicht an Ahab selbst gerächt, sondern an seinem Sohne wird sie ihm heimgezahlt. Man kann diese Differenz nicht damit ausgleichen, daß Ahabs Blut in Jorams Adern floß. Das את דמך גם אתה I Reg 21 $_{19}$ läßt kein anderes Verständnis zu, als daß Ahab selbst schmachvoll ermordet werden sollte.

Also stammt I Reg 21 von anderer Hand als II Reg 9 10. Aus- (*119 d*) geglichen ist die Differenz von 21 $_{19}$ mit II Reg 9 10 in dem harmonistischen Zusatz 21 $_{27-29}$. Zu dem gewaltigen Zusammenstoß zwischen Ahab und Elia paßt diese Abmilderung wie die Faust aufs Auge. Unecht und deuteronomistisch sind v. 20b–26. Natürlich ist II Reg 9 10 geschichtlich, die Vorstellung von I Reg 21 $_{19}$ ungeschichtlich. Auch formell ist II Reg 9 $_{25}$ $_{26}$ ursprünglicher als I Reg 21 $_{19}$. Der Widerspruch darf nicht wunder nehmen. Ungeschichtlich ist auch die Vorstellung 19 $_{17}$. Überhaupt sind die (*120 a*) Eliageschichten in hohem Grade sagenhaft . . . *und voll* ungeheurer Übertreibungen.

(*120 b*) Daß Cap. 17—19 21 aus Nordisrael stammen (WELLH.), ist höchst unwahrscheinlich. Daß sie von den Stierbildern schweigen ist kein Beweis dafür. Noch weniger ist auf אשר ליהודה 19 $_{3}$ zu

geben oder auf die bei einem Judäer angeblich unmögliche Distanzangabe I Reg 19$_{8}$.

(*Rand*) Zunächst sind die Eliageschichten jünger als die Elisageschichten. I Reg 17$_{21}$ ויתמדד ist scheinbar abhängig von II Reg 4$_{34}$, ebenso I Reg 19$_{17}$ (Hasael) von II Reg 8$_{7-15}$. Sodann: Elia steht im Gegensatz gegen das ganze Volk (wie Amos und seine Nachfolger). Nur 7000 bleiben 19$_{18}$ aus Israel übrig (im Hintergrunde steht der Untergang des Nordreichs). Verwandtschaft mit E (I Reg 18$_{21}$ vgl. mit Jos 24$_{14-24}$). Ferner vgl. die 12 Steine I Reg 18$_{31}$ (Ex 24$_{4}$ Jos 4$_{5}$) und den Gottesberg Horeb 19$_{8}$ (= E und Dtn). Beerseba 19$_{3}$. Dazu eine große Zahl von stilistischen Berührungen mit E.

Auch S. 120d gelegentlich: I Reg 19$_{19-21}$ = E.

(*120c*) Zu II Reg 1: Diese Erzählung ist von den Eliageschichten des 1. Königsbuchs sehr verschieden. Dort bricht Elia jeden Widerstand durch sein allmächtiges Wort und durch seine geistige Überlegenheit, hier allein durch Gewalt. Obendrein läßt er seine Gewalt an Leuten aus, die nur ihre Pflicht tun. Dort handelt es sich überall (*120d*) um die Ehre Jahwes, hier um die Ehre seines Dieners. Ein Zeichen späterer Entstehung ist auch, daß Jahwe hier mit Elia durch einen Engel verkehrt (1$_{3}$ $_{15}$ vgl. I Reg 13$_{18}$).

Hierzu auf dem Rand mit Bleistift: Grundlage wohl älter.

Die Elisageschichten.

(*121a*) II Reg 2$_{1-18}$, die Sage von Elias Himmelfahrt ist entstanden in den Prophetenvereinen, wobei man die ekstatische Raserei der Nebiim in Betracht ziehen muß. Sie ist ein Reflex des außerordentlichen Eindrucks, den die Persönlichkeit Elias in ihrer einsamen Größe auf seine Jünger gemacht hatte. Oft war er spurlos in die Einsamkeit verschwunden, fern von den Menschen, die ihn nicht verstanden und spurlos war er schließlich auch aus der Welt verschwunden. Jenseits des Jordans sollte der Ort seiner Auffahrt gewesen sein, d. h. außerhalb des israelitischen Landes, ungefähr an derselben Stelle, wo einst Mose gestorben sein sollte, dessen Grab auch niemand kannte.

(*121b*) Elisa ruft dem Elia nach: „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter" (2$_{12}$). Das war ursprünglich ein Ehrenname Elisas (13$_{14}$). Elisa war im Kampfe gegen Damaskus, für

den er das Volk begeisterte, die beste Kraft Israels. Er glich mit seiner Person die Übermacht aus, die Damaskus mit seinen Wagen und Reitern über Israel hatte. Daß auch Elia das Volk zum Krieg gegen Damaskus aufgerufen hätte, ist nirgendswo bezeugt und bei seinem Verhältnis zu Ahab sehr unwahrscheinlich. Also falsche Übertragung des Ehrennamens von Elisa auf Elia. Vielleicht ist der Ausdruck obendrein noch mißverstanden. Vielleicht versteht der Erzähler unter Israels Wagen und Reiter den himmlischen Kriegswagen, auf dem Elia davonfährt (2_{11}).

Sehr alt ist die Erzählung danach nicht. Sie bildet die Einleitung zu einer Reihe von Elisageschichten und ist wohl von vorn- (*121c*) herein für den Zweck niedergeschrieben. Denn sie kommt auf die Einsetzung Elisas zum Nachfolger Elias hinaus.

Der Mantel Elias (v. 8 13 14) kommt I Reg 19_{19} ähnlich, aber doch anders vor. Die letztere Stelle ist wohl jünger (*in einer ersten Vermutung war* älter?? *geschrieben*).

Die an die Himmelfahrt Elias angeschlossenen Elisageschichten sind lauter Wundergeschichten.

Mit 2_{19-22} $_{23-25}$ sind verwandt vier Erzählungen von Wundern, mit denen Elisa der Armut und Not der Prophetenvereine abhilft, 4_{1-7} $_{38-41}$ $_{42-44}$ 6_{1-7}.

(*121d*) Überall erscheint Elisa hier als das Haupt der Prophetenvereine, namentlich des Vereins von Gilgal (4_{38} 6_{1} vgl. 2_{1}). Auch formell sind die Stücke gleichartig. Kurze Anekdoten.

Verschieden davon ist 4_{8-37} die Erzählung von dem Weibe in Sunem. Hier lebt Elisa, ähnlich wie Elia, von den Vereinen getrennt. Nur seinen Diener Gehazi hat er bei sich und von diesem begleitet durchreist er das Land. Dabei sucht er öfter die Einsamkeit des Karmel auf. Vg. I Reg 19. Aber auch so ist Elisa von Elia verschieden. Er erscheint als ein hoher Herr, der meistens nur durch Vermittlung des Gehazi mit dem Volke verkehrt. Seine Fürsprache vermag viel beim Könige und beim Feldhauptmann (v. 13). Am Sabbath und am Neumond strömen die Leute zu ihm hin, um seine Wundertätigkeit in Anspruch zu nehmen und sie zu beobachten.

Zu 4_{8-37} *auf dem Rand mit Bleistift*: = J^2.

Gegenwärtig folgt die Erzählung von der Auferweckung des Knaben auf die andersartige von dem Ölwunder. Zwei gleichartige

Wunder verrichtet Elia I Reg 17 in derselben Reihenfolge im Hause der Witwe von Sarepta. Dazu kommt, daß die Prozedur der Toten- (*122 a*) erweckung bei Elia der bei Elisa nachgebildet ist. I Reg 17_{21} ist das ויתמדד על הילד nur aus II Reg 4_{14} verständlich.

Hiezu auf dem Rand mit Bleistift: I Reg 17 setzt die Komposition von 4_{8-37} + 4_{1-7} voraus.

8_{1-6} steht in Zusammenhang mit 4_{8-37}. Elisa weissagt eine siebenjährige Hungersnot. *Hiezu auf dem Rand mit Bleistift:* wie Elia Cap. 17 18 eine $3^1/_2$jährige (?) = פי שנים?

Hier wird die Überlieferung der Elisageschichten auf Gehazi zurückgeführt.

Cap. 5 ist wieder anderen Ursprungs als die vorigen Erzählungen. Auch hier hat Elisa seinen Diener Gehazi bei sich. Sodann ist $5_{26\ 27}$ in Widerspruch mit 8_4. Aber dabei ist v. 22 nebenher von Elisas Beziehung zu den Prophetenvereinen die Rede. *Hiezu auf dem Rand mit Bleistift:* Ob = E?

Die politische Wirksamkeit Elisas ist auch in den Königsgeschichten bezeugt (3_{11-19}), in den Elisageschichten tritt sie sehr stark hervor.
(*122 b*) II Reg 6_{8-23}. Elisa vereitelt alle Anschläge der Syrer dadurch, daß er dem König von Israel jedesmal zu sagen weiß, wo die Syrer standen; *schließlich führt er ein mit Blindheit geschlagenes syrisches Heer nach Samaria hinein, verhindert aber den König, es niederzumachen.* Beschämt kehrten die Feinde heim und seitdem kommen sie nicht wieder. So steht 6_{23} in flagrantem Widerspruch mit den folgenden Erzählungen, wonach die Syrerkriege nun erst recht ihren Anfang nehmen. Das Stück ist sehr spät. Elisas Inspiration ist hier ins Märchenhafte gesteigert. Die Syrerkriege liegen weit dahinten. *Hiezu auf dem Rand:* Das Stück kann mit Cap. 5 gleichen Ursprungs sein, also = E? 6_{24}—7_{20} = J^2.

Elisa hat gewiß an den Syrerkriegen großen Anteil genommen. Er hieß gewiß mit Grund: Wagen und Reiter Israels 13_{14}.
(*123*) Näher kommen wir dem geschichtlichen Elisa 13_{14-21}. Auch diese Erzählung ist anekdotenhaft (*wegen* v. 20 f.). Übrigens ist das Stück eine Weissagung ex eventu. Es will erklären, weshalb die Syrer von den Israeliten nicht total vernichtet wurden. Aber die Art, wie Elisa hier wie ein heidnischer Seher weissagt, ist merk-

würdig (vgl. 3_{11}) und jedenfalls historischer als die Erzählung von $6_{8\,ff.}$

Der König wird hier Joas genannt, der Enkel des Jehu. Dagegen stehen alle übrigen Elisageschichten Cap. 2—8 unter der Regierung Jorams, des Sohnes des Ahab. Sie fallen also ihrer gegenwärtigen Stellung nach sämtlich vor die Regierung Jehus. Aber in den Erzählungen selbst ist nur vom „Könige von Israel" die Rede, ohne daß sein Name genannt würde. Größtenteils fiel aber das Leben Elisas sicher in die Zeit des Hauses Jehu. Erst unter dem Hause Jehu wurde Israel von den Syrern so völlig überwältigt, wie das in den Elisageschichten vorausgesetzt wird ($5_{6\,7}$ $6_{8\,ff}$) und allein unter dem Hause Jehu hat Elisa so intim zu den Königen gestanden, wie das in den Erzählungen über ihn fast immer der Fall ist. Vgl. auch 4_{18} $8_{4\,ff.}$ Dazu kommt, daß $8_{4\,ff.}$ der Tod Elisas vorausgesetzt ist. Aber nach $13_{14\,ff.}$ ist er erst unter dem Enkel des Jehu gestorben. Übrigens ist es beachtenswert, daß die Elisageschichten von seinem Anteil an dem Sturz des Hauses Omri schweigen. *Der Schlußsatz* Selbst seine Anhänger schämten sich dessen *ist mit Bleistiftstrichen außer Geltung gesetzt und Blatt 124 fehlt!*

(*125*) Zuletzt ist das Stück 8_{7-15} zu nennen, Berufung des Hazael zum König von Damaskus.

Offenbar ist diese Erzählung unhistorisch. Auch hier erscheint Elisa wie ein Fürst, selbst der König von Damaskus nennt sich seinen Sohn (v. 9). Freilich wäre es denkbar, daß Elisa den Hazael zur Ermordung des Benhadad aufgefordert hätte, wie er den Jehu zur (*126 a*) Ermordung des Joram angestiftet hatte. Aber dann hat Elisa gewiß gehofft, daß Hazael für Israel weniger gefährlich sein würde als Benhadad. Jedoch ist die gegenteilige Weissagung bloß ex eventu dem Elisa in den Mund gelegt.

Die Elisageschichten sind von geringerem literarischen Wert als die Eliageschichten. Aber sie sind älter und geschichtlicher. Darauf beruht es zu einem Teil, daß Elisas Gestalt so viel niedriger erscheint als die Gestalt Elias. Er ist nicht in dem Maße idealisiert worden wie Elia. Aber auch in Wirklichkeit stand Elisa weit hinter Elia zurück. Er hat freilich mehr erreicht als Elia. Er hat das Haus Omris gestürzt, indessen mußte er dazu Mord und Verrat aufbieten, und das Volk hat mit Entsetzen seinem Siege zugesehen.

Die Erzählung, wie er den Benhadad betrügt und auch den Hazael wie den Jehu zur Ermordung seines Herrn aufstiftet, ist freilich sagenhaft. Aber es ist doch bemerkenswert, daß von Elisa so etwas erzählt werden konnte. Das läßt weder ihn noch seine Verehrer in glänzendem Lichte erscheinen.

Hiezu auf dem Rand mit Bleistift: cf. I Reg 19, wo Elia den Hazael bestellt. Ist I Reg 19 oder II Reg 8 das Ältere? Gewiß II Reg 8.

Vom Nordreich handelt noch eine ausführlichere Erzählung (*126b*) II Reg 17 $_{24-33}$ $_{34a}$ $_{41}$. Das Stück ist in Juda geschrieben, und zwar längere Zeit nach den Ereignissen, von denen es berichtet, gewiß erst in der deuteronomischen Reformation, vielleicht noch später in nachexilischer Zeit. Übrigens stammen v. $_{29-34a}$ wohl von anderer Hand als v. $_{24-28}$.

Die von Juda handelnden Erzählungen zerfallen in zwei Gruppen:

1) Erzählungen, die den Tempel von Jerusalem als das allein wahre Heiligtum betreffen, Tempelgeschichten.

2) Prophetengeschichten. Das sind ausschließlich solche, die den Jesaja betreffen (II Reg 18 $_{13}$—20 $_{19}$ || Jes 36—39).

Neben dem Reich Israel hatte Juda politisch wenig zu bedeuten. (*126c*) In der älteren Zeit hat es in Juda deshalb auch keine Propheten gegeben, die mit Elia und Elisa verglichen werden konnten. Der Verfasser des Königsbuchs, der mit Leib und Seele Judäer ist, weiß nur von einem judäischen Propheten der alten Zeit zu erzählen (Semaja I Reg 12 $_{22}$). Anders wurde das erst, als das Reich Israel unterging. Amos, der dies Ereignis zuerst weissagte, war ein Judäer, und die mit ihm beginnende Reihe von Propheten gehört, mit Ausnahme des Hosea, allein dem Reiche Juda an. Diese neuen Propheten waren aber auch Männer anderer Art als die alten, Männer des Worts und nicht der Tat. Sie weissagten nicht (wie die älteren Propheten) von großen Taten, die Jahwe an seinem Volke und durch sein Volk vollbringen wollte, sondern im Gegenteil: den Untergang Israels und Judas. Deshalb übten sie auch auf die Geschicke Judas keinen unmittelbaren Einfluß aus, und aus demselben Grund taten sie auch keine Wunder mehr. Eine Ausnahme macht der Prophet Jesaja, der durch seine Persönlichkeit ein Menschenalter hindurch Juda beherrscht hat. Von ihm werden auch noch Wundertaten berichtet.

(126 c—127 a) 18 $_{13}$—19 $_{37}$ von keinem gleichzeitigen Schriftsteller: 18 $_{14-16}$, *inhaltlich mit Inschriften Sanheribs übereinstimmend, ist zu der übrigen Erzählung in kein Verhältnis gebracht. Also liegt* ein (127 a) doppelter Bericht *vor. Weiter* ist die Angabe von 19 $_{35}$ sagenhaft. *Der* Voraussetzung von 19 $_{7\ 36\ 37}$, daß Sennaherib bald nach (b) seiner Rückkehr von diesem Feldzuge ermordet worden sei, *widerspricht die Tatsache, daß* sein Tod erst in das Jahr 681 fällt. Daraus folgt, daß die Erzählung lange nach 681 geschrieben ist, so lange, daß jene 20 Jahre in ein Nichts zusammenfallen konnten. 18 $_{22}$ reden die assyrischen Gesandten so, als ob sie von der Zerstörung der Bamoth durch Hizkia wüßten. Die Erzählung legt also schon dem Hizkia bei, was zuerst Josia getan hat. Vgl. 18 $_{4}$. Somit ist sie ziemlich viel jünger als 621. Immerhin können die hier mitgeteilten Reden Jesajas authentisch sein. So besonders 19 $_{11-31}$. V. 30 31 scheinen wenigstens vorexilisch zu sein (*darüber mit Bleistift ein* ?).

(c) 20 $_{1-11}$ ist v. 5 6 ein vaticinium ex eventu, auch hatte Jahwe dem Hizkia seine Rettung vor Sennaherib keineswegs im voraus verbürgt — wie wir aus den Reden Jesajas wissen. Sodann ist 20 $_{1-11}$ jünger als 18 19. Seinem Inhalt nach müßte es vor 18 $_{13}$ stehen. Es ist aber ein späterer Anhang zu 18 $_{13}$—19 $_{37}$. (*Jes 38 hat in v. 9—20 noch das Plus eines Psalms viel späteren Ursprungs.*) 20 $_{12-19}$ steht in Zusammenhang mit 20 $_{1-11}$.

(d) Beim Tode Sargons setzte sich der Chaldäerkönig Merodach Baladan in Babel fest und mehrere Monate behauptete er sich dort gegen die Assyrer. Vermutlich sind die Gesandten des Chaldäers deshalb nach Jerusalem gekommen, um den Hizkia in seinem Aufstandsplane zu bestärken. Aber so wie sie lautet ist die Erzählung ungeschichtlich. An das chaldäische Reich in Babel war zur Zeit Hizkias noch nicht zu denken. Auch hier liegen somit vaticinia ex eventu vor, die frühestens in babylonischer Zeit entstanden sind. Übrigens gehört auch diese Erzählung zeitlich vor 18 $_{13}$. Sie ist ebenfalls ein jüngerer Anhang zu 18 $_{13}$—19 $_{37}$. Die Sprache ist deuteronomistisch.

(128 a) Die jerusalemischen Tempelgeschichten II Reg 11 (128 b) 12 $_{5-17}$. Aus 12 $_{5-17}$ sieht man deutlich, daß der König und nicht die Priester Herr des Tempels war. Mit 12 $_{5-17}$ steht in Zu- (129 a) sammenhang Cap. 22 23. 12 $_{5-17}$ wird die Erzählung von Cap. 22 vorbereitet. Die beiden Stücke stimmen vielfach auch wört-

lich überein. Daraus folgt, daß auch 12 $_{5-17}$ erst nach der Reform Josias geschrieben ist. Vielleicht steht es ebenso mit II Reg 11. *Auf dem Rand:* 200 Jahre Abstand.

In diese Reihe gehört auch I Reg 14 $_{25-28}$, ferner II Reg 16 $_{6-18}$. Nach den Anschauungen der Späteren bedeutete *der Altarwechsel des Ahas* ohne Zweifel Götzendienst, aber der Erzähler von II Reg 16 $_{6\,ff.}$ berichtet die Tatsache objektiv und enthält sich jedes Urteils. (*129 b*) Daraus folgt, daß er von RD verschieden und auch älter ist als RD.

Der Bericht über die Reformation Josias ist von späterer Hand (RD und noch jünger) stark überarbeitet. Spät eingeschoben sind 23 $_{16-18}$ (setzen I Reg 13 voraus). Ungeschichtlich sind *22* $_{12-20}$: keinesfalls hat Josia die Reformation in dem Gedanken unternommen, daß sie vergeblich sei. Ursprünglich trug die Erzählung von II Reg *22 23* wohl einen ganz objektiven Charakter wie 12 $_{5-17}$ 16 $_{6-18}$. Das ist anzunehmen wegen des Zusammenhangs, der zwischen 12 $_{15-17}$ und Cap. *22* besteht.

Wahrscheinlich stammen alle Tempelgeschichten von einer Hand, und zwar wohl aus der Chronik der Könige von Juda.

(*129 c*) Die Chronikbücher der Könige von Juda und Israel und J E.

Überall verweist der Verfasser des Königsbuchs auf diese Bücher. Er tut das freilich nicht sowohl, um sie damit als Quellen zu bezeichnen, die er benutzt habe. Vielmehr tut er das im Interesse von Lesern, die über die einzelnen Könige noch mehr und noch anderes zu wissen wünschten, als er selbst erzählte. Zuweilen nennt er ganz spezielle Dinge, von denen die Chronikbücher berichteten, von denen er selbst aber nichts berichtet hat. Vgl. z. B. II Reg 20 $_{20}$ (Hizkia, Teich und Kanal), I Reg *22* $_{39}$ (Elfenbeinpalast des Ahab). (*130 a*) Für gewöhnlich beschränkt er sich aber auf allgemeine Ausdrücke. Die Chronikbücher handelten danach von den Kriegstaten (גבורה), den Bauten (namentlich den Festungsbauten הערים אשר בנה), aber auch von den kultischen Maßnahmen der einzelnen Könige. II Reg 21 $_{17}$ חטאו אשר חטא. Hier gehört der Ausdruck חטאו natürlich dem Verfasser der Königsbücher an. Deshalb muß man auch die jerusalemischen Tempelgeschichten auf die judäische Chronik zurückführen. Dazu paßt der objektive Ton dieser Geschichten. Den beiden Chronikbüchern müssen aber namentlich auch die kurzen

Notizen entnommen sein, die sich bei den Königen von Juda regelmäßig finden und sich durch ihre knappe Form und ihre trockene Sachlichkeit charakteristisch von den ausführlichen Erzählungen unterscheiden. Vgl. z. B. bei Jotham (II Reg 15_{32-38}). Häufig erscheinen dabei Sätze mit אָז I Reg 3_{16} $8_{1\ 12}$ 9_{11} 11_{7} 16_{21} 22_{50} II Reg 8_{22} 12_{18} 14_{8} 15_{16} 16_{5}.

Man hat gemeint, daß die Chronikbücher von Israel und Juda (*130b*) offiziellen Ursprungs waren. . . . Aber zunächst ist zweifelhaft, ob der מזכיר der Könige von Juda (II Sam 8_{16} 20_{24} I Reg 4_{3} II Reg 18_{18-37} II Chron 34_{8}) ein Reichshistoriograph war. Die Aufzeichnungen, die zur Zeit Davids und Salomos etwa gemacht wurden, waren kaum so umfangreich, daß sie einen eigenen Beamten beschäftigt hätten. Nach den aramäischen Papyri von Assuan (8, 4; 9, 23 SACHAU) war der מזכיר eher ein Kassenbeamter (Rechnungsführer). Sodann ist uns von den Aufzeichnungen der Reichshistoriographen, wenn es solche gab, schwerlich etwas im Königsbuch erhalten. Schon die ältesten uns erhaltenen Aufzeichnungen über die einzelnen Könige scheinen erst nach ihrem Tode gemacht zu sein (אָז!).

Auf sehr alten Aufzeichnungen müssen freilich viele Angaben der Königsbücher im letzten Grunde beruhen. Der Verfasser der Königsbücher kennt die Regierungsdauer der einzelnen Könige, bei den judäischen Königen auch ihr Alter beim Regierungsantritt und den Namen ihrer Mutter. Diese Angaben müssen aus Kreisen stammen, die dem Königshof nahestanden. Das Volk von Juda hat über diese Dinge gewiß nicht Buch geführt (vgl. auch I Reg $6_{37\ 38}$ 14_{25} II Reg 12_{7} 22_{8} *die Datierungen*).

Die judäische Chronik könnte wegen der zahlreichen Tempelgeschichten am ehesten auf die jerusalemischen Priester zurückgehen. Diese Priester standen auch dem Hofe nahe und sie könnten deshalb auch die Personalien der Könige so genau überliefert haben.

Die Mosaiden standen dem Hause Davids wenig freundlich gegenüber.

(*Beilage zu 130c*) Wahrscheinlich war die Chronik der Könige von Juda eine Fortsetzung der Chronik Salomos I Reg 11_{41}. Es wäre sehr begreiflich, wenn die Geschichtsschreibung der Sadokiden hiermit begonnen hätte. Denn durch Salomo waren sie in ihre Stellung gelangt. Welchen Ursprungs die Chronik der Könige Israels war, ist völlig dunkel. Es wird sehr wenig aus ihr mitgeteilt (z. B. I Reg 22_{39}).

Auf der anderen Seite hat der Verfasser der Königsbücher nicht nur die Chroniken der Könige von Israel und Juda benutzt, sondern zugleich JE. E ist sicher noch I Reg 17—19 21 nachweisbar, wahrscheinlich auch II Reg 5 6 $_{8-23}$. Daneben J[2] in I Reg 20 22 II Reg 3, *weiter mit Tinte geschrieben* 8 9, *diese Zahlen mit Bleistift geändert in* 9 10, ferner J[1] vielleicht in den ältesten Elisageschichten *dazu auf dem Rand* II Reg 4 $_{8\,ff.}$ Sunamitin.

JE, d. h. die Geschichtsschreibung der Mosaiden, reichte wohl (*so! das Wort* »wohl« *ist verwischt, aber nicht gestrichen*) über die Zerstörung Samarias hinaus. Die der Aharoniden ging ihr vielleicht von Salomo ab parallel.

(139 d) Auf die judäische Chronik wird zuletzt bei Jojakim verwiesen (II Reg 24 $_{5}$), nicht dagegen bei Jojachin und Sedekia. Man darf daraus aber nicht schließen, daß die judäische Chronik von Jojachin und Sedekia nicht mehr gehandelt hätte. Die Verweisung fehlt bei Jojachin und Sedekia offenbar nur deshalb, weil bei diesen Königen überhaupt die Schlußformel fehlt, weil von ihrem Tod und ihrem Nachfolger nichts zu sagen war. Ebenso fehlt bei Hosea, dem letzten Könige von Israel, Verweisung auf die israelitische Chronik (II Reg 17 $_{1\,ff.}$), sie findet sich aber noch bei dem vorletzten (II Reg 15 $_{31}$).

Auf der anderen Seite wird man annehmen müssen, daß die Chronikbücher der Könige von Juda und Israel großenteils schon vor der Zerstörung der beiden Reiche entstanden sind. Nach der Zerstörung Jerusalems war über die einzelnen Könige der beiden Reiche kaum noch so viel Genaues zu erfahren. Auch nahm man an der nationalen Geschichte damals schwerlich noch so großes Interesse. Also werden die beiden Chronikbücher noch während des Bestandes der beiden Reiche sukzessiv entstanden sein. Wenigstens für die judäische Chronik ist das anzunehmen. Dann ist die judäische Chronik aber später fortgesetzt II Reg 25 $_{27-30}$ (Jojachins Befreiung). Nachexilisch ist auch II Reg 18 $_{14}$—19 $_{37}$ 20.

[Abgeschlossen den 20. Juni 1916.]

Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs.

Vortrag auf dem Ersten Deutschen Orientalistentag in Leipzig (Sondertagung der Vertreter der Alttestamentlichen Wissenschaft) am 29. Sept. 1921.

Von Professor D. **Karl Budde** in Marburg.

Meine hochverehrten Herren Kollegen! Lassen Sie mich anknüpfen an ein Wort eines Mannes, den ich besonders hoch geschätzt habe, dessen Andenken hier in Leipzig gerade gewiß in hohen Ehren gehalten wird, ich meine ALBERT SOCIN. Es wird bald 40 Jahre werden, ich meine 1883 auf dem Orientalistenkongreß in Leiden, da fragte er mich einmal ganz unvermittelt: „Verstehen Sie die kleinen Propheten?" Meine Antwort, daß mir außerordentlich viel darin dunkel bliebe, war ihm eine wahre Beruhigung; denn er gestand, daß sie ihm fast ein Buch mit sieben Siegeln seien. Ist es damit bis heute wesentlich anders geworden? Ich fürchte, nein. Und worauf beruht die große Schwierigkeit des Buches? Auf der schlechten Erhaltung des Wortlauts? Nun, die hat gewiß ihren redlichen Anteil daran; besonders in einem so verzweifelten Falle, wie der des Buches Hosea. Aber noch mehr als der Wortlaut im einzelnen trägt die Schuld doch der chaotische Überlieferungszustand der Bücher als solcher; die unterschiedslose und einhaltslose Aneinanderreihung von Wort an Wort, Spruch an Spruch, Rede an Rede, das völlige Fehlen dessen, was man in der Neutestamentlichen Wissenschaft mit „Verumständung" zu bezeichnen pflegt. Dadurch kommt es, von Teilausnahmen abgesehen, überhaupt nicht dazu, daß der Prophet Gestalt und Persönlichkeit gewinnt; er bleibt ein Schemen, und wie aus dem leeren Raume klingen seine Worte an unser Ohr. Auch wollen sie sich nicht zusammenfügen und zu geschlossenen Reden abrunden, sondern zerbröckeln und zerstieben uns unter der Hand in halt- und körperlose Splitter. Man ist neuerdings vielfach geneigt, aus dieser Not eine Tugend zu machen, indem man den Tatbestand aus dem Wesen der Prophetie und des Propheten erklärt. Der Prophet wird zum Aphorismenschmied, der wohl die Funken nach allen Seiten kann sprühen lassen, dem es aber nicht gegeben ist, oder dem man nicht zutraut, eine stetig leuchtende Flamme zu unterhalten. Auch die nicht seltenen Ausnahmen längerer

geschlossener Reden mit greifbarer grundsätzlicher Abzielung müssen daran glauben und sich in verzettelte Sprüche zersplittern lassen: ich greife die Beispiele außerhalb des Zwölfprophetenbuchs, Jes 1$_{2-20}$, Jes 7, die Kehrversrede Jes 9$_{7\,ff.}$ Man spricht nicht mehr von Reden des Propheten, sondern von Gedichten; zum lyrischen Dichter wird er, der wahllos seine Eingebungen von bloß einem oder höchstens einigen wenigen Vierzeilern ausflattern läßt. Und wir haben es doch in den Propheten mit religiösen Heroen zu tun, denen die Mutterreligion des Christentums ihre größten und entschiedensten Schritte verdankt! Natürlich haben zu dieser Entwicklung in der Auffassung von den Propheten und ihren Schriften verschiedene Antriebe und Hebel zusammengewirkt, die ich nicht ins einzelne zu verfolgen brauche. Aber ihre Hauptstütze findet sie doch, ja sie wurde erst ermöglicht durch den eigentümlichen Aggregatzustand, in dem uns die Bücher der Schriftpropheten überliefert sind, und vor allen andern das Zwölfprophetenbuch.

Unter solchen Umständen ist doch wohl die Frage am Platze, ob dieser Tatbestand der älteste und ursprüngliche ist, oder ob erst *fata libellorum* dazu geführt haben. Diese Frage mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, in bejahendem Sinne meine ich, und mit der Angabe der Beweggründe, die diese Schicksale herbeigeführt haben dürften, scheint sich mir für das Zwölfprophetenbuch allgemach ausreichender Stoff angesammelt zu haben. Es handelt sich teils um alte Beobachtungen, teils um solche, die zu machen und vorzutragen mir vergönnt war, und über die der Spruch noch nicht gefällt ist. Die erste trifft das Buch Hosea — ich rede hier von ganz bekannten, leider auch aufs entschiedenste bestrittenen Dingen. Kap. 1 und Kap. 3, und nur diese, melden persönliche Erlebnisse des Propheten, seine Ehe und ihre Zwischenfälle. Das zweite kleine Stück knüpft mit dem עוֹד לֵךְ des ersten Verses eng und handgreiflich an Kap. 1 an. Aber völlig unvermittelt drängt sich zwischen beide — als Einschub vollends gekennzeichnet durch den ganz späten Nachtrag der ersten Verse — das zweite Kapitel, das nicht von Hoseas Ehe handelt, sondern von der Jahwes mit seinem Lande oder Volke, Seitenstück, aber nicht Fortsetzung von Kap. 1. Selbst als Seitenstück aber greift es in der Durchführung bereits über das hinaus, was Kap. 3 erst zu des Propheten Ehe hinzufügen soll. Dem Einschub aber entspricht auch eine Lücke zwischen

den aufeinander angewiesenen Stücken Kap. 1 und 3. Sie scheint freilich auf den ersten Blick nur dann zu klaffen, wenn es sich in Kap. 3 um dasselbe Weib Gomer bat Diblajim handelt wie in Kap. 1, und daraus vor allem, daß von ihrer Verstoßung, von ihrem Versinken in die unwürdige Lage, aus der der Prophet sie zurückkaufen kann, nichts zu lesen sei, hat man ja neuerdings eben geschlossen, daß Kap. 3 von einem andren Weibe rede. Womit denn freilich der gewaltige Schritt, um den Hosea die Religion Israels gefördert hat, mit einem Federstrich preisgegeben wird. Denn nicht darin bestand, was wir ihm verdanken, daß Hosea erkannte, ihm geschehe mit dem Ehebruch seines Weibes nichts Schlimmeres als seinem Herrn und Gott mit dem Treubruch seines Volkes Israel; sondern darin, daß er aus der Erfahrung, der Fortdauer und Untilgbarkeit seiner eigenen Liebe zu seinem ehebrecherischen Weibe die religiöse Überzeugung, den unerschütterlichen Glauben gewann, daß auch Jahwe sein abtrünniges Volk nicht werde vergessen und auf immer verstoßen können. So erst ist die Liebe als zwingende, unwiderstehliche Kraft in die Religion eingeführt und eingefugt worden. Für diese Überzeugung aber ist die unerläßliche Vorbedingung die Einheit und Gleichheit des geliebten Gegenstandes, wie bei Jahwe in Gestalt seines Volkes, so bei Hosea in der des gleichen, verstoßenen und wieder angenommenen Weibes.

Aber auch der Form nach kommt man so leichten Kaufes nicht fort. Wenn man das Fehlen der Verstoßung für ursprünglich ansieht: wo steht denn ein Wort von der Entdeckung des Ehebruchs? Die drei Kinder in Kap. 1 werden dem Propheten als seine eigenen geboren; ihre Namen Jizreʿel, Nichtbegnadigte, Nichtmeinvolk, haben mit der Versündigung ihrer Mutter nicht das Geringste zu tun. Es fehlt also, wenn Kap. 3 nicht die Fortsetzung von Kap. 1 ist, jede Folgerung aus der Ansage des Ehebruchs in Kap. 1, 2; sie hängt dann in der Luft und ist einfach sinnlos. Daß man vollends das Ich des Propheten in Kap. 3 gegenüber dem Er in Kap. 1 als einen weiteren Grund für das Fehlen des Zusammenhangs anführt, ja für die Unechtheit von Kap. 3, gehört gegenüber der an Jes 7 gemachten, wohl allgemein anerkannten Erfahrung zu dem Unbegreiflichen, an dem die biblische Wissenschaft ja leider so reich ist. Ich halte umgekehrt, ebenso wie in Jes 7 auf Grund von Kap. 6 und 8, so in Hos 1 auf Grund von Kap. 3 die Herstellung des Ich

für unabweislich. Ich muß daher, ohne mich in Einzelheiten zu verlieren, bei der alten Erkenntnis stehen bleiben, daß hinter Kap. 1 die Geschichte der Ehe des Propheten, der Verlauf ihres Niedergangs, abgebrochen und die Lücke ausgefüllt ist durch eine prophetische Rede, die das Seitenstück der Ehe Jahwes im ganzen Umfang durchführt. Ich lege besonderen Nachdruck darauf, daß, was wir vermissen, was wir zur Ausfüllung der Lücke fordern müssen, von Erlebnissen und Handlungen des Propheten muß erzählt haben, und daß der Faden da wieder aufgegriffen wird, wo Jahwe durch eine Weisung an den Propheten von neuem in die Handlung eingreift: „Und Jahwe sprach zu mir" (3_1). Natürlich lag es am nächsten, für diese Verstümmelung der Verumständung den Zufall verantwortlich zu machen, sie als ein unglückliches Einzelvorkommen anzusehen. Indessen hätte man sich doch nicht verbergen sollen, wie stark, was von einem Hervortreten der Person des Propheten in Kap. 1 und 3 noch erhalten geblieben ist, in Gegensatz tritt gegen ihre völlige Verflüchtigung in den ohne jede Verumständung aneinander gereihten Redenfolgen des weiteren Buches.

Die zweite Beobachtung ähnlicher Art setzt bei dem Buche Amos ein, und gerade an einem Stücke, für dessen ausnahmsweis reiche Verumständung wir immer besonders dankbar gewesen sind, dem in 7_{10-17} uns gemeldeten Zusammenstoß des Propheten mit dem Oberpriester Amaṣja zu Betel. Daß das Stück nicht an seiner ursprünglichen Stelle überliefert ist, hatte man wiederholt bemerkt und verschiedene Vorschläge für deren Wiedergewinnung gemacht. Die Bruchstücknatur des Abschnitts dagegen hatte man nicht erkannt oder mindestens nicht genügend beachtet. In der Festschrift für JULIUS WELLHAUSEN habe ich mit dem Aufsatze „Zur Geschichte des Buches Amos" die Aufmerksamkeit darauf gelenkt und muß das dort Gesagte in vollem Umfang aufrechterhalten. Wir vermissen nicht nur am Ende den Ausgang des Handels: wie Amaṣjas Anzeige an den König gewirkt hat, wie es Amos ferner ergangen ist; sondern auch der Eingang ist unvollständig, da Amos nicht eingeführt wird, wir auch nicht erfahren, wie er nach Bētēl gekommen, in welcher Weise er dort aufgetreten ist. Das kommt nur stärker zur Geltung, wenn wir den Abschnitt aus seiner jetzigen Stelle herausheben und den notwendigen Zusammenhang der fünf Visionen durch Anschluß von 8_1 an 7_9 herstellen; aber als vollständig dürfte

der Abschnitt auch an seiner gegenwärtigen Stelle durchaus nicht angesehen werden. Mein Schluß ist der, daß uns in 7_{10-17} das einzige Bruchstück einer zusammenhängenden Darstellung von des Propheten Amos Auftreten im Nordreiche erhalten sei, und daß dieser Bericht ursprünglich das Buch werde eingeleitet haben, dicht hinter der Überschrift דברי עמוס מתקוע usw., was nicht mit „Die Worte des Amos" zu übersetzen sei, sondern mit „Die Begebenheiten mit Amos von Teḳoaʿ, der gegen Israel als Prophet auftrat zur Zeit ʿUzzias, des Königs von Juda, zwei Jahre vor dem Erdbeben". Wieder aber ist besonders zu betonen, und das habe ich an jener Stelle nicht unterlassen, daß aus jenem Berichte nur das Jahwewort des Amos an Amaṣja herausgehoben und damit erhalten geblieben ist, natürlich samt der Begegnung, die den Anlaß dazu gab. Daß dabei auch Jahwes Auftrag an Amos, der Hinweis auf seine Berufung, sich von selbst einschloß, hat diese Bemessung des uns Gegönnten sicher vollends entschieden. Dieses Paar von Jahweworten wurde also herausgeschält und dann da eingehängt, wo sich mit Kap. 7_9 der Anlaß dazu zu bieten schien. Auch hier tut sich mit dem e i n e n erwiesenen Fall, der zudem deutlicher noch, als sich das bei dem Buche Hosea behaupten ließ, absichtlichen, zielbewußten Eingriff erkennen läßt und das Spiel des Zufalls unbedingt ausschließt — es tut sich damit die Möglichkeit auf, daß dieselbe Absicht auch anderswo in dem Buche an der Arbeit gewesen ist. So könnte etwa die Reihe der Visionen, wo das Ich des Propheten uns entgegentritt, besser abgestuft und verumständet gewesen, auch für diesen oder jenen neuen Anfang Anlaß und Hintergrund ursprünglich berichtet gewesen sein.

Zum dritten Mal stieß ich auf den gleichen Tatbestand im echten Buche Micha und habe diese meine Beobachtung in einem Aufsatz „Micha 2 und 3" (ZAW 1919/20 S. 2—22) niedergelegt. Nur an ein einziges Wort knüpft sie diesmal an, an das וָאֹמַר „da sprach ich", mit dem Kap. 3 beginnt. Es ist das einzige Ich des Propheten in dem ganzen Buche; keinerlei Anknüpfung dafür ist in dem Zusammenhang zu finden. Will man es nicht kurzweg tilgen und den Grund für seine Einfügung oder sein zufälliges Eindringen schuldig bleiben, so sieht man sich zu dem Schlusse gezwungen, daß hier der Anlaß zu der Rede des Propheten fortgebrochen ist, und wiederum kommt der Lückenbüßer $2_{12\,13}$, der sich dicht davor eingeschoben

hat — wie Hosea 2, man darf auch den Anfang von Jes 2 vergleichen — dieser Annahme auf halbem Wege entgegen. Daß der heißblütige Prophet seinen Gegnern Auge in Auge gegenüberstand, meint man ohnehin aus der furchtbaren Anklage 3 $_{1-4}$ herauszufühlen, und daß der kecke Angriff 2 $_{6-11}$ stürmische Gegenwehr hervorgerufen hätte, vielleicht selbst zu Tätlichkeiten gegen den Propheten führte, wäre das Natürlichste von der Welt. Auch die Erwähnung Michas in Jer 26 $_{17-19}$ läßt dergleichen ahnen. Der Bericht darüber wird hier fortgeschnitten sein, und das „da sprach ich" ist als alleiniger Zeuge für den gestrichenen Anlaß stehengeblieben. Wiederum braucht das nicht die einzige Stelle zu sein, wo eine Kürzung um tatsächliche Mitteilungen vorgenommen ist. Das dreimalige Ansetzen der Rede in Kap. 3 v. 1, v. 5, v. 9, in immer sich steigernden Anklagen und Drohungen, könnte recht wohl durch wiederholte Angriffe auf den Propheten hervorgerufen und in der ursprünglichen Fassung des Berichts begründet gewesen sein; auch hinter 3 $_{12}$ wäre ein Jer 26 $_{17-19}$ entsprechender Bericht durchaus am Platze. Aber wiederum hätte man auch hier — ich will alle frommen Wünsche aus dem Spiele lassen und mich auf die Stelle beschränken, wo die Überlieferung noch Zeugnis davon ablegt — vor 3 $_{1}$ alle Erzählung gestrichen und nur das Jahwewort, das der Prophet verkündigt, geschont.

Ob noch andere Nöte, die uns das Zwölfprophetenbuch bereitet, aus Hergängen der gleichen Art zu erklären sind, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, weil der Stumpf des amputierten Gliedes, aus dem wir in diesen drei Fällen auf das lebendige Ganze schließen konnten, anderswo fehlt oder wenigstens noch nicht festgestellt ist. Aber es lohnt doch wohl, auf Habakuk 1 und 2 hinzuweisen. Daß Hab 1 $_{5-11}$ nicht in den Zusammenhang hineingehören, vielmehr den ursprünglichen Zusammenhang zwischen v. 4 und v. 12 zerreißen, das nehmen seit langer Zeit die meisten Ausleger an, mögen sie auch in Ableitung und Deutung des Abschnitts sehr verschiedene Wege gehn. Sollte nicht auch diese Verwerfung im Geschiebe auf ähnlichen Ursachen beruhen, wie wir sie für einen entsprechenden Fall in Hos 2 festgestellt haben? Und die lebendige Darstellung mit dem Ich des Propheten im Anfang von Hab 2 legt die Vermutung nicht minder nahe, daß der Ausfall einiger verumständender Sätze an der bösen Verwirrung schuld sein möchte, die jetzt die vv. 1–5 so dunkel macht. — Einige erzählende Sätze vermißt und

begehrt man auch seit langer Zeit in Joel 2, um den Umschwung, der sich dort vollzieht, begreifen zu können. Man hat sogar versucht, sie aus dem überlieferten Wortlaut zu gewinnen, schwerlich mit Glück. In meinem Aufsatz „Der Umschwung in Joel 2“ (Orient. Lit.Zeit. XXII, 5/6, Mai/Juni 1919) habe ich ein Verständnis vorgetragen, das bloß mit anderer Vokalisierung zweier Verbalformen[1] auskommt und dann die vermißten tatsächlichen Angaben zwischen den Zeilen liest. „Es ist eben prophetische Art“, sage ich dort, „die Erzählung auf das knappste denkbare Maß zu beschränken und der Hauptsache nach nur als Prophet zu reden.“ Noch heute bleibt es mir dabei, daß man in Joel 2 aus dem überlieferten Wortlaut den Hergang im geschichtlichen Leben zu erraten imstande ist. Aber wieviel Not hat dieser Lakonismus der Nachwelt bereitet, und wie leicht konnten ein paar Sätzchen nüchternen Berichts dem vorbeugen! Sollte nicht auch hier die Scheere der Atropos eingegriffen haben, die uns bei Amos, Hosea und Micha Unersetzliches geraubt hat? Auch Zephanja 1 erweckt den Eindruck eines Trümmerfeldes. Eine scharfgeschnittene Prophetenpersönlichkeit glaubt man daraus abnehmen zu können, eckig, angriffslustig wie die eines Micha; aber dann zerrinnen die Umrisse wieder ins Nebelhafte, und wenig Greifbares nur bleibt übrig. Könnte nicht auch da wieder eine mißgünstige Hand gerade das Tüpfelchen auf dem I uns geraubt haben?

Ich breche ab, um nicht immer höher in die Luft zu bauen; ich möchte auch durchaus nicht die Möglichkeit ausschließen, daß dieser oder jener Bestandteil des Zwölfprophetenbuchs von Anfang an ohne jede Verumständung könnte überliefert gewesen sein. Nur daran lag mir, eine Perspektive zu eröffnen, der Tragweite der Beobachtung den richtigen Spielraum zu schaffen. Alles kommt darauf an, sicherzustellen, daß es sich hier nicht um Zufälligkeiten handelt, um einen oder ein paar Unfälle, nach deren Anlaß zu fragen ganz aussichtslos wäre. Das zu erweisen oder mindestens wahrscheinlich zu machen, werden schon die drei Fälle Hosea, Amos, Micha vollkommen ausreichen. Nein, wir haben es mit einem planmäßigen Vorgehen zu tun, und da sich dies an einer Anzahl von Büchern der Zwölfprophetensammlung nachweisen läßt, habe ich in der Benennung meiner Mitteilung von einer Redaktion des Zwölfpropheten-

[1] וְיִקַנֵּא und וַיַּחְמֹל 2, 18.

25. 5. 1922

buchs gesprochen. Was ist ihre Absicht, ihr Ziel gewesen? Wir sehen es an dem Ergebnis, an dem, was diese Redaktion uns gegönnt hat, nämlich nichts als Jahweworte. Gott allein das Wort zu lassen, alles übrige, alles Menschliche, auszuschalten, das muß die Absicht gewesen sein.

Es fragt sich nun, ob wir diese Absicht in die Text- und Kanongeschichte des AT verständig unterbringen, d. h. aus ihr begreifen können. Wir betreten damit ein sehr dunkles Gebiet, auf dem die greifbaren Tatsachen äußerst dünn gesät sind und jede weitere Aufklärung in hohem Grade willkommen sein muß. Die Beseitigung alles Menschlichen in den Prophetentexten kann doch nur den Zweck gehabt haben, aus der Sammlung ein heiliges Buch oder mindestens ein in höherem Grade heiliges zu machen, und das Ziel dabei kann kaum ein anderes gewesen sein als die Aufnahme in den Kanon, oder das, was sich später zum Kanon ausgestaltete, der Anschluß also an das Gesetz oder auch an andere prophetische Bücher, die etwa diesen Anschluß schon gefunden hatten. Daß diese Zurechnung, dieser Anschluß nicht etwas Selbstverständliches war, so daß es keiner Bemühung darum bedurft hätte, braucht ja nicht erst bewiesen zu werden. Wir stehn vor der einfachen Tatsache, daß die Gemeinde der Samariter den Kanon auf das Gesetz allein beschränkt, und die Stelle II Makk 2_{13} aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert gesellt nicht nur τὰ τοῦ Δαυίδ, sondern auch τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν Briefen heidnischer Könige über Weihegeschenke an den Tempel als Bücher, die von Nehemia behufs Gründung einer Bibliothek — für die Vorstellung ist die ptolemäische zu Alexandria sicher maßgebend gewesen — zusammengebracht werden. Das bürgt uns dafür, daß es selbst damals noch auch jüdische Kreise gab, in denen die Beschränkung der Heiligen Bücher auf das Gesetz gang und gäbe war. Wir dürfen uns darüber nicht wundern, da wir dasselbe von den Sadduzäern bei den vertrauenswürdigsten Kirchenvätern, einem Origenes und Hieronymus, in ganz unmißverständlichen Aussagen hören. Ich halte es für unerlaubt, daran zu zweifeln, daß darin eine der wesentlichsten Meinungsverschiedenheiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern bestand, obgleich Josephus und die Mischna davon weislich völlig schweigen. Indessen bedeuteten diese Gegner der Kanonisierung der Propheten für deren Text keinerlei Gefahr; gefährlich wurden ihm nur die, die

bemüht waren, sie der Aufnahme in den Kanon würdig zu machen. Denn Vertreter ihrer Kanonizität müssen die Redaktoren gewesen sein, die wir mit unseren Beobachtungen bei der Arbeit gesehen haben. Natürlich versetzt uns diese Redaktion in eine viel frühere Zeit als II Makk 2_{13} oder gar die Zeugnisse der Kirchenväter über die Stellungnahme der Sadduzäer. Denn nicht nur bildet die gekürzte Ausgabe bereits die Vorlage der LXX, sondern es muß auch das Büchlein Jona, das ganz in Erzählung verläuft, erst nach der Tätigkeit unserer Redaktion Aufnahme gefunden haben. Wir dürfen für sie mindestens bis ins III., ja wohl gar in das IV. Jh. v. Chr. hinaufsteigen. Vollkommen möglich ist es, daß wir es hier nicht mit einer nachträglichen Redaktion des bereits vorliegenden Buches zu tun haben, sondern mit eben derjenigen, die das Buch von allen Enden her zusammenbrachte und damit erst schuf. Ebensowenig ist es ausgemacht, daß die reinigende Tätigkeit der Redaktoren bereits von einer Gegnerschaft eingegeben wurde, daß man damit also bemüht war, herrschenden Bedenken gegen die Heiligkeit solcher Bücher oder ihrer Sammlung die Spitze abzubrechen, so daß die Kürzung ein Kompromiß zwischen der eigenen freieren Anschauung der Redaktoren und einer strengeren und engeren darstellte, wie wir sie später von den Sadduzäern vertreten finden. Recht wohl können die Redaktoren selbst auf die saubere Herausschälung der Gottesworte allein Gewicht gelegt haben, weil sie es als ihre Aufgabe ansahen, aus den Überlieferungen ihres Volkes das schlechthin Heilige auszusondern. Jedenfalls ist solche rücksichtslos tilgende, nach der eigenen Überzeugung säubernde redaktionelle Tätigkeit, bereits in früher alttestamentlicher Zeit, keineswegs nur das Hirngespinst eines auf Abenteuer ausgezogenen irrenden Ritters der Kritik, sondern sie liegt als Tatsache vor uns in einem unanfechtbaren Beispiel. Nur handelt es sich da nicht um nachträgliche Kürzung durch zweite Hand, sondern um den ersten Gedanken, den grundlegenden Bauplan einer maßgebenden Schrift. Ich meine die Quelle P im engeren Sinne, Pg, das Gesetz, aufgereiht auf den Faden der Geschichte. Hier bietet sich ein überraschend genaues Seitenstück zu dem Verfahren der von mir beobachteten oder geforderten Redaktion. Handelnde Persönlichkeit bleibt füglich Gott allein; die Menschen sind nur leidentliche, am Faden des göttlichen Gebotes gelenkte Figuren. Alles, was die alte Überlieferung darüber

hinaus zu erzählen wußte, wird erbarmungslos gestrichen; durch Geschlechtstafeln und Zeitrechnung wird der Zusammenhang notdürftig aufrecht erhalten. Man mag einwenden, daß uns das Gestrichene dennoch erhalten geblieben sei, mindestens zu einem großen Teile. Gewiß, aber schwerlich nach dem Willen der Verfasser der Quelle P. Sie wünschten vielmehr alle jene menschlichen und allzu menschlichen Überlieferungen ein für allemal zu beseitigen und vergessen zu machen, wie denn Israel später in der Tat alles entschlossen ausgetilgt hat, was nicht zu den Heiligen Büchern gehörte oder zu ihrer Auslegung diente. Hier hat die Liebe der Gemeinde das Wesentliche des Getilgten geschützt, und das Gerippe von Pg erwies sich geeignet und mußte es sich gefallen lassen, als Halt und Träger für dessen Wiedereinfügung aus JE zu dienen. Beim Zwölfprophetenbuch fand sich keine mitleidige Hand für diesen Liebesdienst; es blieb bei dem zusammenhangslosen, rätselhaften Zustand, in den die kürzende Redaktion die hier aufgenommenen prophetischen Stücke versetzt hatte.

Unabweisbar drängt sich die Frage auf, ob dieses Bedürfnis eines reinigenden, heiligenden Eingreifens in den Bestand der Prophetenbücher sich bloß auf die Sammlung der Zwölf beschränkte und vor den Großen Propheten Halt machte. Ich meinerseits habe in der Ankündigung dieser meiner Mitteilung nur das Zwölfprophetenbuch genannt, weil ich nur da die handgreiflichen Beweise für den behaupteten Hergang zu liefern imstande war. Aber die gleichen Eingriffe können auch anderwärts erfolgt sein, ohne Spuren zu hinterlassen, oder die vorhandenen Spuren mögen noch des Entdeckers harren. An Winken für die Möglichkeit fehlt es mindestens beim Buche Jesaja nicht. In meinem Aufsatz über den Umschwung in Joel 2 habe ich Jes 7 1–10 als Seitenstück für den Lakonismus in Joel 2 15 ff. angezogen. In v. 2–9 erhält Jesaja den Auftrag, mit seinem Söhnchen König Ahaz aufzusuchen und ihm eine Botschaft Jahwes auszurichten, die uns im ganzen Umfang mitgeteilt wird. Die Befolgung dieses Befehls und die Ausrichtung der Botschaft muß dann zwischen den Zeilen gelesen werden, ebenso das Schweigen des Königs auf die erhaltene Mitteilung, und in v. 10, unmittelbar anschließend, dieselbe Begegnung fortsetzend, ergeht ein neuer Jahwespruch an Ahaz. Das läßt sich in der Tat zwischen den Zeilen lesen obgleich auch hier dieser und jener Ausleger an solcher Zumutung,

Schiffbruch gelitten hat. Aber hocherwünscht wäre es doch, wenn wir hinter v. 9 noch lesen dürften: „Da tat ich nach Jahwes Befehl, nahm mein Söhnchen Šeʾarjašub an die Hand, machte mich auf den Weg, traf König Ahaz" — etwa noch „in Begleitung der und der Personen" — „richtete ihm Jahwes Botschaft aus, erhielt aber von ihm keine Antwort." Nur ein ganz kleines Körnchen Unglaube gehört dazu, um doch noch eine Spur zu entdecken, daß dergleichen hier in der Tat von unserer kürzenden Redaktion gestrichen sei. Ist es nicht auffallend, daß Jesaja in v. 3 die Stelle, wo er den König augenblicklich antreffen wird, „am Ende der Wasserleitung des oberen Teiches, auf dem Wege nach dem Walkerfelde", durch göttliche Offenbarung erfahren muß? Liegt es nicht sehr nahe, anzunehmen, daß erst die kürzende Redaktion diesen Vermerk aus der hinter v. 9 getilgten Ausführung in den Auftrag v. 3 aufgenommen hat, damit die Stelle des Gottesgerichts nicht verloren ginge? — Ich führe nur dies einzige Beispiel an; schon in dem weiteren Verlauf desselben Kapitels finden sich neue Stellen, wo man sehnsüchtig nach der fehlenden, vermutlich gestrichenen Verumständung ausblickt, nicht minder in Kap. 8 und an ungezählten anderen Stellen des Buches. Der Aggregatzustand des ersten Jesaja ist in der Tat ziemlich genau der gleiche wie der der kleinen Propheten, und die Denkschrift Kap. 6_{1-9} bildet in dem, was sie bietet und was sie vermissen läßt, ein merkwürdiges Seitenstück zu Am 7_{10-17}. Nicht anders steht es mit Deuterojesaja. Die Möglichkeit mindestens, daß diese Bücher eine gleiche redaktionelle Kürzung erfahren haben wie das Zwölfprophetenbuch, dürfte man danach zugeben müssen. Ihr stände freilich die andere gegenüber, daß etwa gerade die ursprüngliche Gestalt des Buches Jesaja das Muster für jene redaktionelle Tätigkeit geboten hätte. Indessen ist doch der Jesaja-Text zweifellos erst recht spät zur Ruhe gekommen, und das Muster für die Redaktorenarbeit an den prophetischen Büchern haben wir vielmehr unbedingt in dem sehr früh abgeschlossenen, ja fertig auf die Welt gekommenen Buche Hesekiel zu erkennen. In der Tat entspricht das ganz genau dem Ideal, dem unsere Redaktoren scheinen nachgestrebt zu haben. Hier redet und handelt wirklich, abgesehen von der Einführung „Und es erging das Wort Jahwes an mich folgendermaßen", oder wie sie sonst eben lautet, nur Jahwe allein, und alles Reden und Handeln des Propheten beschränkt sich auf

die unentbehrlichsten Bindeglieder, selbst wieder nur gehorsame Ausführung oder einfache Folge des Redens und Handelns Gottes. Sogar wie es dem Propheten erging, wie seine Umgebung seine Weissagungen aufnahm, erfahren wir nicht aus seinem eigenen Munde, sondern in Gestalt eines Gottesspruchs. Der Satz 33 21 von dem Eintreffen des Flüchtlings aus Jerusalem bietet schier die einzige menschliche Handlung, die berichtet wird, und sie noch dient sofort zur Datierung einer Gottesoffenbarung. Man begreift, wie eben auf dieses Vorbild hin unsere Redaktoren so und nicht anders mit ihrer Vorlage verfuhren.

Das Buch Jeremia bildet einen Fall für sich. Zwar der Urjeremia nach Kap. 36 dürfte dem bei Hesekiel erreichten Ideal gut vorgearbeitet haben; aber der reichlich verumständete Baruch-Abschnitt und vollends das Bruchstück einer Jeremia-Geschichte widersprechen sichtlich dem, was wir bei dem Zwölfprophetenbuch beobachtet haben. Müssen wir annehmen, daß ihr Zusammenschluß mit dem Urjeremia erst zu einer Zeit vollzogen wurde, wo jene an Hesekiel und P anknüpfende Strenge nicht mehr die Herrschaft führte? Die Anfügung der Kapitel 36—39 an den ersten Jesaja legt jedenfalls dafür Zeugnis ab, daß eine solche Zeit eintrat. Oder sahen die Redaktoren sich hier die Hände gebunden? Wog der Anteil, den die Gemeinde an diesem Propheten nahm, oder das Verlangen, restlos zu hören und erhalten zu sehen, was im Anschluß an seine Person über die Zeit des Zusammenbruchs aller Güter Israels überliefert war, so schwer, daß sie hier dulden mußten, was sie anderwärts zu tilgen gewohnt waren? Ich wage nicht, darüber eine Meinung zu äußern, und schließe gern meine Mitteilung, die an positiver Kritik gewiß reichlich viel geboten hat, mit einem geziemenden *non liquet*.

[Abgeschlossen den 28. September 1921.]

Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten[1].

Von Prof. Dr. **Paul Kahle** in Gießen.

Das überaus komplizierte Gebilde der hebräischen Punktation, wie es sowohl in Palästina wie auch in Babylonien von den Masoreten allmählich ausgebildet ist, erregt mit Recht unsere Bewunderung durch die Fülle von Vokalen und anderen Lesezeichen, mit denen es die Aussprache und den Vortrag des Bibeltextes auf das genaueste festgelegt hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß solch eine Leistung nur hervorgebracht werden konnte von Leuten, die ein feines Verständnis für grammatische Dinge hatten; wer der Entwicklung dieser Punktationsarten nachgeht[2], kann es immer wieder beobachten, wie in zunehmendem Maße die Aussprachebezeichnung exakter wird, wie gewisse Fehler und Inkonsequenzen, die in einfacheren Verhältnissen noch vorliegen, beseitigt und Mißverständnisse früherer Punktation korrigiert werden.

Daß bei alledem eine Vollkommenheit nicht erreicht worden ist, daß auch in dem textus receptus, wie er schließlich durchgedrungen ist, sich allerlei Inkonsequenzen finden, ist eine bekannte Tatsache[3]. Aber nicht davon soll hier die Rede sein. Ganz allgemein können gewisse Bedenken dieser Punktation gegenüber nicht unterdrückt werden.

Diese Bedenken werden zunächst hervorgerufen durch das ziemlich reichhaltige Material, das in den aus dem Altertum in Umschrift erhaltenen hebräischen Wörtern vorliegt. In Betracht

---

[1] Vortrag, gehalten in der Alttestamentlichen Sektion des Ersten Deutschen Orientalistentages in Leipzig am 30. Sept. 1921.

[2] Die Entwicklung der hebräischen Punktation in Babylonien kann man ziemlich genau verfolgen auf Grund des von mir in MO (= Masoreten des Ostens, Leipzig 1913) beigebrachten Materials. Für die Entwicklung der hebräischen Punktation in Palästina bieten schon die bisher von älteren tiberisch punktierten Bibelhss. veröffentlichten Proben allerhand Material. Vgl. meinen Beitrag zur Grammatik von BAUER-LEANDER, §§ 6—9 passim.

[3] Vgl. dazu z. B.: TH. NÖLDEKE, Inkonsequenzen in der hebräischen Punktation in der Festschrift für J. GOLDZIHER = ZA XXVI (1912) 1—15; C. STEUERNAGEL, Einleitung ins Alte Testament, 1912, S. 37 f.; A. RAHLFS, Über Beeinflussung der alttestamentl. Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis, in der Festschrift für FR. C. ANDREAS, Leipzig 1916, S. 129—136, u. a.

kommt hier vor allem, was aus der Hexapla des ORIGENES erhalten ist[1], und HIERONYMUS. ORIGENES hat selber kaum Hebräisch verstanden[2], aber er hat sich offenbar tüchtige Gewährsmänner zu verschaffen gewußt, und die zweite Kolumne seiner Hexapla hat er sicher wohl durch einen Juden — mindestens einen geborenen Juden, — der sich gründliche Kenntnisse im Griechischen erworben hatte, schreiben lassen. HIERONYMUS hat selber recht gute Kenntnisse im Hebräischen besessen[3], und die verhältnismäßig exakte Art und Weise, in der er die Worte der fremden Sprache umschreibt, zeigt durchaus den Gelehrten. Das von ihm gebotene Material kann, mit entsprechender Vorsicht benutzt, als ziemlich zuverlässig angesehen werden[4]. Er verdankt seine Kenntnis des Hebräischen jüdischen Gelehrten, bei denen er in Palästina Unterricht nahm, und er gibt das Hebräische natürlich so wieder, wie er es von seinen Lehrern gelernt hat. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß das Hebräische, das doch seit Jahrhunderten eine tote Sprache war, die zwar im Gottesdienst und von Gelehrten vielfach gebraucht wurde, aber doch auf alle Fälle einer lebendigen Entwicklung nicht mehr unterworfen war, dem HIERONYMUS in vieler Hinsicht anders vorgesprochen worden ist, wie es von den Masoreten festgelegt wurde. Das Gleiche gilt im wesentlichen auch von den Umschriften des Hebräischen in der Hexapla.

Andererseits hat, von metrischen Erwägungen ausgehend, in besonderem Maße EDUARD SIEVERS in dem „Versbau und Sprachform" überschriebenen Kapitel seiner „Studien zur hebräischen Metrik I"[5] darauf hingewiesen, daß aus metrischen Gründen eine ganze Anzahl von Erscheinungen der überlieferten hebräischen Punktation äußerst befremdlich ist, und daß diese Bedenken durch

[1] Von den in Mailand befindlichen Fragmenten der Hexapla ist bisher nur eine kleine Probe veröffentlicht worden; Mons. GIOVANNI MERCATI hat aber seine Abschriften des ganzen Materials freundlichst für diese Untersuchungen zur Verfügung gestellt.

[2] Vgl. FRANZ WUTZ, Onomastica sacra (Leipzig 1914/15) S. 37.

[3] Vgl. FRANZ WUTZ a. a. O., S. 290 ff.

[4] CARL SIEGFRIEDS bekannte Arbeit in ZAW IV (1884) S. 34—83 ist völlig unzureichend. Man muß bei HIERONYMUS — darauf weist mich FR. WUTZ hin — sehr sorgfältig scheiden, was er selber umschrieben hat, und was er aus einer Vorlage übernommen hat. Diese Scheidung ist zumeist mit Sicherheit vorzunehmen. Auch die Vorlagen des HIERONYMUS kennen wir zum guten Teil.

[5] Leipzig 1901, S. 288 ff.

grammatische Erwägungen bestätigt werden. FR. PRAETORIUS hat in seinen „Bemerkungen zum Buche Hosea“[1] einen Teil der von SIEVERS erhobenen Bedenken sich zu eigen gemacht, und andere dazu erhoben.

Ich glaube nun den Nachweis führen zu können, daß ein großer Teil dieser Bedenken berechtigt ist, und daß wir uns ganz allgemein mit der Tatsache abzufinden haben, daß in der masoretischen Punktation, insbesondere in der tiberischen, nicht einfach die etwa im 6.—8. christlichen Jahrhundert übliche Aussprache des Hebräischen festgehalten wurde, sondern daß in ihr vielfach eine von den Masoreten — natürlich in bester Absicht — vorgenommene Korrektur dieser Aussprache vorliegt. Diese Punktation gibt also — so meine ich — in vieler Hinsicht nicht an, wie tatsächlich gesprochen wurde, sondern wie — der Ansicht der Masoreten nach — korrekterweise gesprochen werden müßte.

Ich glaube diesen Nachweis führen zu können auf Grund einiger Fragmente, die meines Erachtens für die Kenntnis der tatsächlich überlieferten Aussprache des Hebräischen dadurch von großer Bedeutung sind, daß sie mit einer sehr primitiven Punktation versehen sind. Diese Fragmente stammen aus der Geniza von Altkairo, sind nach der Bodleiana in Oxford gekommen; sie werden dort als No. 42 der Sammelhandschrift „Hebr. d. 63“ aufbewahrt und sind von NEUBAUER und COWLEY unter No. 2826 ihres Catalogue beschrieben worden. Es sind 8 Blätter liturgischen Inhalts, Fragmente eines Textes, der die aus I Chr 24_{7-18} bekannten 24 Priesterordnungen behandelt. Jeder Priesterordnung sind drei alphabetisch angeordnete, gereimte Gedichte gewidmet. Immer das erste dieser Gedichte enthält je nach der 6., 12. und 18. Strophe je 2—3 Bibelverse, und im Anschluß daran Gebete. Erhalten sind die Teile, die sich auf die 12.—17. Priesterordnung beziehen, dazu der Schluß der 11. und der Anfang der 18. Priesterordnung.

Wodurch diese Texte sich im besonderen auszeichnen, ist die Tatsache, daß sie mit der sog. „palästinischen“ Punktation versehen sind. Reste dieser Punktation sind ja seit 1894 bekannt, aber die

---

[1] Berlin 1918; vgl. daselbst Cap. III: „Allgemeine metrische und grammatische Bemerkungen“, S. 98—106; vgl. seine Arbeit „Die Gedichte des Deuterojesaias, metrische und textkritische Bemerkungen“, Berlin 1922, S. 100 ff.

Art der Punktation ist hier am primitivsten[1]. Ich besitze die Photographien von 4 Seiten dieser Fragmente als Geschenk von A. E. COWLEY seit etwa 1900, bin aber erst während des Krieges zur Bearbeitung derselben gekommen, als ich in Herrn Dr. I. RABIN — damals Lektor für jüdische Wissenschaften am Orientalischen Seminar der Universität Gießen — einen guten Kenner der Midraschliteratur und des späteren Hebräisch fand. Sobald es möglich war, haben wir uns die Photographien der 12 weiteren Seiten aus Oxford kommen lassen, und sie gemeinsam bearbeitet. Nach Dr. RABINs Fortgang nach Breslau habe ich die Fragmente mit Herrn Rabbiner J. WEINBERG, RABINs Nachfolger in Gießen, nochmals durchgenommen und mich auch gelegentlich der Hilfe von Herrn Dr. EPSTEIN in Berlin erfreut, und glaube jetzt diese zum Teil außerordentlich schwierigen Gedichte im wesentlichen zu verstehen: das ist natürlich die Voraussetzung für die grammatische Verwertung der Texte. Besonders wertvoll zur Vergleichung sind die etwa 60 ausgeschriebenen und durchpunktierten Bibelverse.

Diese Fragmente kennen sechs Vokalzeichen: ˈ = â, ¯ = a, ⸪ = e, ⁚ = i, ¨ = u, ∴ = o. Das Zeichen für e entspricht tiberisch Ṣere und Segol. Außerdem werden die Zeichen, die Ḳameṣ und Pataḥ entsprechen, ziemlich promiscue gebraucht, eine Eigentümlichkeit, die diese Texte ja mit einer ganzen Anzahl von gerade sehr altertümlichen babylonisch und tiberisch punktierten Handschriften gemein haben.

Außer den Vokalzeichen findet sich in den Texten nur noch ein diakritisches Zeichen ˆ, das, über ש gesetzt, andeutet, daß wir es mit sin zu tun haben, und das im übrigen ein lautbares Schluß-ה andeutet. Daß diese Punktation nach Palästina gehört (jedenfalls nicht nach Babylonien), ist zweifellos; ich halte es für wahrscheinlich, daß wir es hier mit einer Vorläuferin des tiberischen Punktationssystems zu tun haben[2], kann aber auf diese Frage hier nicht näher eingehen.

---

[1] Vgl. über diese Punktation meine Ausführungen in BAUER-LEANDERs Grammatik, § 7—9 passim.

[2] Natürlich denke ich es mir nicht so, daß etwa diese Fragmente selber älter als alle erhaltenen Stücke mit tiberischer Punktation sind. Die älteren einfacheren Punktationsarten haben sich wohl noch lange neben der späteren vollkommneren Punktation erhalten, bis diese schließlich die alleinige Herrschaft davontrug.

Es kann mir nun natürlich nicht in den Sinn kommen, an dieser Stelle die ganze Fülle der Probleme vorzuführen, die diese Fragmente in sich schließen[1]; nur auf zwei Beobachtungen möchte ich hier die Aufmerksamkeit lenken und die sich daraus ergebenden Folgerungen ziehen.

Erstens: das konsequente Fehlen des drucklosen Schluß-*a*. Dies fehlt sowohl durchweg bei dem an einen vokalischen Auslaut antretenden Suffix der 3. Pers. Sing. Fem. und der 2. Pers. Sing. Masc., als auch fast regelmäßig bei der 2. Pers. Sing. Masc. Perf. Wir lesen also hier: חומותיה, שעריה, לשומריה, ביכוריה, בפיה. Ferner ניפיך, בניך, לפניך, מפניך, אליך, עליך, אהליך und ונתתיך und bei der 2. Pers. Sing. Masc. Perf.: נשבעת קנית, ציפית, ידעת. Nur wo in diesen Formen ausdrücklich ein ה am Ende steht, wird das a geschrieben und also auch gelesen: בנתה, קראתה, נתתה (vielleicht *natta* durch Haplologie für *natatta*?).

Dies ist eine ganz durchgehende Erscheinung, ich könnte die Beispiele dafür beliebig vermehren. Es ist also ganz sicher, daß da, wo diese Punktation geschrieben wurde, das drucklose *a* am Schlusse des Wortes nicht gesprochen wurde. Daß es so gewesen ist, ist nicht weiter auffallend. Man braucht nur etwa an das Syrische zu denken, wo drucklose lange Vokale am Ende des Wortes in großer Zahl abgefallen sind.

Wenn nun in der Punktation der Masoreten diese Vokale durchweg gesetzt sind, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß die Masoreten, die auf die korrekte Aussprache des Hebräischen aus waren, diese Vokale, die ja wirklich einmal vorhanden gewesen sein werden, und für die es ja mancherlei Analogien gab, wieder eingeführt haben.

Anhangsweise möchte ich darauf hinweisen, daß das Suffix der 2. Pers. Sing. Masc., das in der Punktation der Masoreten gewöhnlich *-ekâ* geschrieben wird, hier durchweg *-âk̠* lautet. Die Form *-ek̠â* hat ja schon verschiedentlich Bedenken erregt[2], HIERONYMUS umschreibt das Suffix stets durch *-ach*, vgl. die von SIEGFRIED zusammengestellten Formen *amaggenach* = אמגנך, *phalach* = פלכך,

---

[1] Für alles das verweise ich auf die Ausgabe und Bearbeitung der Fragmente.

[2] Es genügt, hier auf die Ausführungen von E. SIEVERS auf S. 325 ff. seiner Metrik hinzuweisen; vgl. sonst noch etwa LAGARDE, Übersicht, S. 164.

dodach = דודך; auch die Samaritaner sprechen bekanntlich so[1]. Als Beispiele aus diesen Fragmenten führe ich folgende Formen an, die sich beliebig vermehren ließen: כבודך, מקומך, וזיכרך, עבדך. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß die von den Masoreten überlieferten Formen auf *-ekâ* überhaupt erst künstlich gebildet sind nach irgend einer sich ihnen darbietenden Analogie.

Die zweite Beobachtung, auf die ich hier hinweisen möchte, ist die Behandlung der Laryngalen. Aus der Art, wie die Laryngalen in der hier vorliegenden Punktation behandelt sind, kann man mit Sicherheit darauf schließen, daß die Laryngalen dort, wo die Punktation geschrieben wurde, nicht sehr charakteristisch ausgesprochen sind, ja daß sie vielfach in der Aussprache überhaupt kaum berücksichtigt wurden. Daß zunächst einmal ח und ע in der Aussprache ziemlich zusammengefallen sein müssen, geht daraus hervor, daß sich in diesen Gedichten mehrfach Wörter, die auf diese Konsonanten ausgehen, miteinander reimen, so אזרח mit תגדע, תפרע, יקרע, oder ein auf סוח״ endendes Wort mit ובסוע. Das ist in sofern bedeutsam, als sonst auf die sorgfältige Beobachtung der Reime großes Gewicht gelegt wird, und z. B. nie ein auf lautbares ה ausgehendes Wort auf ein mit ה als Vokalbuchstabe endendes Wort reimt.

Ich verweise im übrigen auf Punktationen wie:

א: הארץ, לארץ, מארץ, האדון, האדניה, תאביד, מאביריך, האבירו, גאלי, גואלינו, שאלתה (etwa *šalta* oder *š'alta*), ferner אשר (stets so!), אני, aber auch אני, ואני, אנכי.

ה: הפיחי, הריסות, אהבתי (etwa *abti*?), כוהני.

ח: אחריך, אהרון, מתהת (*mitat*?), יחד (*jad*?), לנינוחתך, ירחמיו, להנפה.

ע: חעציבו, העליזה, בעליהם, ויזעקו.

Auch diese Wahrnehmung überrascht nicht. Wir brauchen nur an die Samaritaner zu denken, die früher eine ganz andere Rolle gespielt haben als heutzutage, wo sie auf verschwindende Reste zusammengeschmolzen sind[2], oder an gewisse Erscheinungen im

[1] Vgl. H. Petermann, Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner, Leipzig 1868, S. 92.

[2] Vgl. z. B. Samuel Krauss, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, Leipzig 1914, S. 1 ff.; J. A. Montgomery, The Samaritans, Philadelphia 1907, S. 89 ff.

palästinischen Talmud[1], oder an jene bekannten Erzählungen, in denen von der Nichtaussprache der Laryngalen in Galiläa die Rede ist[2]. Auffallend ist eigentlich, daß die tiberische Punktation, die ja gerade in Galiläa festgestellt wurde, die Aussprache der Laryngalen so besonders genau angibt, viel genauer noch als etwa die babylonische Punktation. Ich erinnere hier an den Ausspruch Saadjas, der feststellt, daß die Tiberier 42 Eigentümlichkeiten der Laryngalen kennen, die Babylonier aber nur 17[3]. Man kann sagen, daß die Erfindung der tiberischen Ḥaṭeflaute ganz wesentlich dazu dient, einer Vernachlässigung der Laryngalen bei der Aussprache entgegenzuwirken. Und das in einer Gegend, wo, wie wir sahen, die Laryngalen in der Aussprache beinahe ignoriert wurden, und zwar von offiziellen jüdischen Kreisen — denn aus solchen stammen ja doch diese Fragmente.

Da liegt doch wiederum die Vermutung nahe, daß die tiberischen Masoreten hier einer ihrer Meinung nach laxen Aussprache steuern wollten, daß sie eine ihnen korrekt erscheinende Aussprache durchzuführen versuchen, die tatsächlich damals nicht üblich war. Das ganze System der Ḥaṭeflaute diente dann also dazu, die in Vergessenheit geratene Aussprache der Laryngalen erst wieder neu durchzuführen und sicherzustellen[4].

Es ist nun sehr merkwürdig, daß diese Punkte, die ich hier angeführt habe, zugleich die Hauptbedenken sind, die EDUARD SIEVERS[5] aus grammatischen und metrischen Gründen gegen die tiberische Punktation vorzubringen hat. Er kann sich keine bessere Bestätigung und Rechtfertigung seiner Kritik wünschen als die in diesen Fragmenten vorliegende Punktation. Die von ihm geforderten Formen der 2. Pers. Perf. wie *qatalt, qanith*[6] etc. sind hier urkund-

---

[1] Vgl. die Namen ליעזר f. אליעזר, בון f. אבון, בא f. אבא, הונה חונה f. הונא, הילא f. אילא etc.; ferner z. B. דמר f. דאמר u. ä.

[2] Vgl. DALMAN, Grammatik d. jüd.-pal. Aram. [2], Leipzig 1905, S. 57 f.

[3] Vgl. meine Ausführungen dazu in „Der masoret. Text des AT nach der Überlieferung der bab. Juden" (= MTB), Leipzig 1902, S. 31 ff.

[4] Sie sind dabei nicht immer glücklich gewesen, so hat die Art, wie das ע behandelt wird, dazu geführt, daß dies allgemein als Explosivlaut, ähnlich wie א ausgesprochen wurde, während es doch ursprünglich ein Dauerlaut war. Die babylonische Punktation wird dem auch besser gerecht, vgl. MTB, S. 31.

[5] Und im Anschluß an ihn FR. PRAETORIUS, vgl. oben S. 220.

[6] Metrische Studien, § 227.

lich belegt. Die von ihm beanstandete Aussprache *jadeḵá, jadǽḵa*[1] kommt in diesen Fragmenten überhaupt nicht vor, sondern nur die von ihm geforderten Formen *jadáḵ, jadǽḵ.* Ebenso wenig finden sich die von ihm beanstandeten Formen *píha, jadǽha*[2], sondern stets *píh, jadǽh,* wie er es fordert.

Und wenn es richtig ist, daß die Ḥaṭef-Laute im wesentlichen dem Bestreben ihr Entstehen verdanken, die geschwundene Aussprache der Laryngalen wieder herzustellen, so schwinden sogleich eine Fülle von Anstößen, die ihm die „überschießenden Schwas“[3] bereiten. Denn man muß immer mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Schwas dem Bestreben der Punktatoren nach korrekter Aussprache, nicht der tatsächlich überlieferten Aussprache ihr Vorhandensein verdanken.

Der besondere Wert dieser Fragmente liegt meines Erachtens darin, daß wir hier eine Punktation vor uns haben, die noch viel naiver die tatsächlich überlieferte Aussprache wiedergibt als die masoretische Punktation, bei der wir mit einem guten Teile Reflexion und Streben nach korrekter Aussprache rechnen müssen, wobei dann immer fraglich bleibt, wann die rekonstruierten Formen, bzw. ob sie überhaupt je so gesprochen worden sind.

Wir müssen aber meines Erachtens weiter gehen und mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, daß im at. Texte vielfach eine historische Orthographie vorliegt, und daß die tatsächliche Aussprache von der durch die Orthographie nahegelegten abgewichen ist. Hier nur zwei Beispiele zur Erklärung dessen, was ich meine.

1. Wir haben im Hebräischen bekanntlich zwei Relativpronomina: אשר und ש. Noch bis in die neueste Zeit versucht man, beide auf verschiedenen Ursprung zurückzuführen[4]. Das ist meines Erachtens sicher verkehrt. Es liegt hier wohl so, daß man das אֲשֶׁר geschriebene Relativum tatsächlich wie שֶׁ aussprach, und dann allmählich anfing, es auch so zu schreiben[5]. Die Masoreten, denen

---

[1] a. a. O., § 229 f. [2] a. a. O. § 232. [3] a. a. O. § 210 ff.

[4] Vgl. Bauer-Leander, § 32 a. c.

[5] In MTB 36 hatte ich behauptet, die in babylonischer Punktation vorkommende Schreibung אשר לו und אשר בו lasse darauf schließen, daß dort *šällo, šäbbo* noch gesprochen sei. Bergsträsser hat nun (Gesenius § 10 u) darauf hingewiesen, daß das Dagesch (ּ) bei לו ein diakritisches Zeichen sei, durch das dies לו von dem gelegentlich mit Rafe (ֿ) geschriebenen לא unterschieden werde. Diese Beobachtung ist im Grunde

der Konsonantentext heilig war, haben überall da, wo אשר stand, auch *ᵃšær* punktiert.

2. In unsern Fragmenten ist das Wort, das wir *læhābá* sprechen, stets לֹּהבה punktiert: danach erwartet man eine Aussprache wie *lebbá*. Da liegt es natürlich nahe, an בְּלַבַּת אֵשׁ Ex 3_2 zu denken und zu vermuten, daß diese Schreibung einer entsprechenden Aussprache ihre Entstehung verdankt.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich vielfach machen.

Für die hebräische Grammatik ergeben sich aus derartigen Erkenntnissen ganz neue Aufgaben. Sobald es klar ist, daß die masoretische Punktation in vieler Hinsicht rekonstruierte Formen bietet, muß die wissenschaftliche Grammatik des Hebräischen danach streben, über die masoretische Punktation hinaus zu der Form der Sprache zu gelangen, wie sie seit dem Aussterben des Hebräischen als Volkssprache in den Kreisen, in denen es weiter gepflegt wurde, tatsächlich überliefert wurde. Diese Sprachform mag, vor allem gegenüber der von der Masora festgelegten Gestalt, manche Unvollkommenheit gehabt haben, und vielfach nur in Umrissen noch zu erkennen sein, die Reste derselben erfordern aber sorgfältigste Beachtung, und sind uns bei aller Unvollkommenheit oft wertvoller als alle scheinbare und rekonstruierte Exaktheit der masoretischen Punktation. Das Heranziehen von Quellen, die von der masoretischen Punktation unabhängig sind, muß eine wichtige Aufgabe sein. Und solcher Quellen gibt es noch mancherlei.

1. Die Fragmente mit palästinischer Punktation, von denen hier die Rede war, hoffe ich in Bälde in zuverlässiger Ausgabe mit Übersetzung und eingehender Untersuchung vorlegen zu können.

---

richtig, und erklärt eine große Zahl der merkwürdigen, mit Dagesch versehenen לֹּ, die ich a. a. O. zusammengestellt habe. Immerhin bin ich nicht sicher, ob es wirklich immer so zu erklären ist, und finde in der Berliner Hs. auch mehrfach ein mit Dagesch geschriebenes לֹּא. Ich behalte mir vor, das ganze Material gelegentlich einmal vorzulegen. Übrigens ist Dagesch ganz sicher ein diakritisches Zeichen bei dem Worte אלֹּהים, wenn es „Götzen" bezeichnet. Es findet sich so außer an den aus der Berliner Hs. a. a. O. angeführten Stellen noch in MO 22 in Ri 16_{28} (bis) $_{24}$ 17_5 I Sam 6_5, in MO 24 in Jer $7_{8\ 9}$ 16_{20} Mi 4_5. Umgekehrt wird das Wort, wenn es „Gott" bedeutet, da, wo ein Mißverständnis naheliegt, gelegentlich mit Rafe versehen, vgl. das a. a. O. aus II Chr 13_9 angeführte Beispiel. Dasselbe hat Herr ANTON RICHTER, wie er mir mitteilt, in der babyl. punktierten Sifrā-Hs des Vatikan (Ms. heb. LXVI) mehrfach beobachtet. — Aus der in diesen Fragmenten üblichen Punktation אשׁר kann über die Aussprache des Wortes mit Sicherheit nichts gefolgert werden.

2. Es steht zu hoffen, daß eine genaue Durchsicht der aus der altkairoer Geniza nach Oxford und Cambridge gekommenen Schätze noch manches in dieser Hinsicht wichtige Fragment zu Tage fördern wird. Vielleicht ist auch in Petersburg noch einiges, was hierher gehört, zu finden.

3. Eine sorgfältige Zusammenstellung und kritische Bearbeitung des gesamten in Umschrift aus dem Altertum erhaltenen hebräischen Materials ist dringendes Erfordernis. Zu meiner Freude hat sich Herr Prof. FRANZ WUTZ in Eichstätt bereit erklärt, diese Arbeit zu leisten. Er ist infolge seiner Bearbeitung der Onomastica sacra[1] in der in Betracht kommenden Literatur in seltenem Maße zu hause, und schon auf Grund dessen, was ich bisher von dem Fortgang der Arbeit weiß, ist mir klar, daß wir hier sehr wichtige neue Ergebnisse zu erwarten haben.

4. Die durch die Samaritaner überlieferte Aussprache des Hebräischen ist die einzige noch vorhandene Aussprache, die von der masoretischen Überlieferung unabhängig ist. Sie muß mit Vorsicht herangezogen werden. Das von H. PETERMANN beigebrachte Material[2] reicht zu diesem Zwecke nicht aus. Ich begrüße es mit Freuden, daß wir demnächst durch A. SCHAADE-Hamburg dieses Material in neuer zuverlässigerer Form erhalten werden.

5. Natürlich werden auch metrische Erwägungen eine Rolle spielen müssen. Ja, die Metrik wird selber die größten Anregungen und Förderungen aus diesen Arbeiten haben. Ich halte es für ein sehr erfreuliches Ergebnis der Untersuchung dieser Fragmente, daß durch sie eine Reihe von Bedenken, die von metrischen Gesichtspunkten aus erhoben wurden, urkundlich als zu Recht bestehend erwiesen werden.

---

[1] = Texte und Untersuchungen, XLI, Leipzig 1914/15.

[2] Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner . . . = AKM V $_1$ Leipzig 1868.

[Abgeschlossen den 10. Januar 1922.]

Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch.

Von Pfarrer **G. Kuhn** in Maur (Zürich)

Um das Henochbuch (1. Henoch) den Theologen zugänglich zu machen, ist viel geleistet worden. Ich erwähne die deutsche Übersetzung samt Kommentar von GEORG BEER in den „Apokryphen und Pseudepigraphen des AT“ herausgegeben von KAUTZSCH, 2. Bd., S. 217 ff. Seither sind die Ausgaben des äthiopischen Textes (samt den griechischen und lateinischen Fragmenten) von FLEMMING und RADERMACHER 1901 und von R. A. CHARLES, Oxford 1906, erfolgt, wodurch die DILLMANNsche Ausgabe von 1851 antiquiert worden ist, ferner die englische Übersetzung (samt Wiederabdruck der griechischen Fragmente) mit Kommentar von R. H. CHARLES: the Book of Enoch, Oxford 1912.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit bietet in derselben eine Anzahl von kürzeren Notizen und eingehenderen Ausführungen zu einzelnen Partien des Buches, wodurch die bestehenden Kommentare ergänzt werden sollen.

1 2. Diese Stelle ist am passendsten folgendermaßen zu rekonstruieren: και αναλαβων την παραβολην αυτου ειπεν ενωχ, ανθρωπος δικαιος, ᾧ [1] εστιν ορασις εκ θεου αυτω ανεωγμενη, (und) der την ορασιν του αγιου και του ουρανου schaute [2]· εδειξαν μοι αγιοι [3], και λογων

[1] ᾧ, einzuschieben nach dem Aeth.

[2] Der griechische Text des Papyrus von ανεωγμενη an lautet: ην εχων την ορασιν του αγιου και του ουρανου. Aber statt ην (= ἦν, nicht, wie CHARLES schreibt, ἥν) sollte ὅς stehen. Vermutlich stand im Hebr. אשר oder ש (Relativum), das vom Übersetzer fälschlich auf ορασις bezogen wurde, statt wieder auf Henoch; darum ἦν, also ein Übersetzungsfehler. εχων im Griechischen ist, nach CHARLES’ treffender Vermutung, durch Korruption im Hebr. entstanden: אחז statt חזה. אחז übersetzt der Grieche durch ‚εχων‘. Der äth. Text lautet: daß er das Gesicht des Heiligen und des Himmels sah. ‚Daß er“ scheint auf eine andere selbständige Übersetzung aus dem Hebr. zurückzugehen, indem אשר oder ש durch „daß“ wiedergegeben wird, das im Papyrus durch ην übersetzt ist. Ebenso hat Aeth. richtig „sah“ für Hebr. חזה.

[3] εδειξαν μοι αγιοι. Das ist der erste kurze Satz der direkten Rede Henochs, mit einer Ellipse: Die Heiligen (d. h. Engel) zeigten mir (scil. Gesichte). Der Papyrus-Text ist verderbt und lautet: εδειξεν μοι και αγιολογων αγιων ηκουσα εγω. Äth. hat bloß: welches mir die Engel zeigten. Da hier die direkte Rede beginnt, kann das „welches“ am Anfang nicht richtig sein. Vermutlich ist es durch Mißverständnis eines griechischen ὅτι, welches die direkte Rede einleitete, entstanden. Das Glied „und heilige Worte hörte ich“ fehlt im Aeth.

αγιων ηκουσα εγω· και ως ηκουσα παρ' αυτων παντα και εγνων, εγω εθεωρουν[1] κ. τ. λ.

(Mit εδειξαν μοι beginnt die Rede Henochs; bis dahin geht die Einleitung.)

2 2. „Betrachtet die Erde und beachtet die Werke, die von Anfang bis zu Ende auf ihr geschehen, wie sich keines von den auf Erden befindlichen Dingen verändert, sondern alle als Werke Gottes sich zeigen", [eben als solche nach KOHELETH 3, 14 f. unveränderlich].

Der griech. Text am Schluß lautet: αλλα παντα εργα θεου υμιν φαινεται. Hier ist υμιν mit dem Aeth. zu streichen.

5 6.

„Dann werden euere Namen allen Gerechten zum ewigen Fluche dienen,
und bei euch werden alle, die da fluchen, fluchen;
und alle Gottlosen und Sünder werden bei euch fluchen."

Da es in dem hier beschriebenen zukünftigen Aeon kaum mehr eigentliche Gottlose und Sünder geben wird (vgl. 1 1), so ist das Sätzchen „und alle Gottlosen und Sünder werden bei euch fluchen" als Interpolation anzusehen, die von einem solchen gemacht wurde, der daran Anstoß nahm, daß fromme und gerechte Leute überhaupt fluchen und schwören sollten; das können nach seiner Meinung nur Sünder tun.

Kap. 6. Die Namen der Fürsten der gefallenen Engel bei Henoch.

Das Verzeichnis der Engelfürsten bei Henoch (Kap. 6 und 69, siehe die übersichtliche Darstellung der verschiedenen überlieferten Formen bei CHARLES im Kommentar S. 17) befindet sich in einer sehr verderbten Verfassung.

Doch kann durch Vergleichung der verschiedenen erhaltenen Rezensionen das Richtige mit einiger Wahrscheinlichkeit festgestellt werden. Wir besitzen 4 Rezensionen:

1) den Text von Kap. 6 in der äthiopischen Übersetzung (A 1),
2) „ „ „ „ 69 „ „ „ „ (A 2),
3) „ „ „ „ 6 griech. nach dem Papyrus von Gizeh (P),
4) „ „ „ „ 6 „ „ Syncellus (S).

[1] Der griech. Text lautet falsch: εγω θεωρων. Aeth.: und von ihnen hörte ich alles und verstand, was ich sah.

Außer Kap. 6 und 69 finden sich auch in Kap. 8 (erhalten bei A, P und S) einige Notizen über die Engelfürsten, die zur Erklärung und Bestätigung herangezogen werden können.

Zunächst die Zahl. Die Zahl aller gefallenen Engel wird 6_6 auf 200 angegeben. Die aufgezählten Engelfürsten sind laut 6_8 deren Dekarchen, also je einer über 10; so könnte man deren 20 erwarten. Damit stimmt S überein, während A 1 19 Namen bietet. also einen zu wenig, A 2 hat 21, ebenso P. Letztere Zahl läßt sich dadurch rechtfertigen, daß der erste, der Hauptmann über alle, als außer der Zahl stehend betrachtet wird.

Der Erste, das Haupt über alle, heißt Semjaza, σεμιαζας, in allen Rezensionen übereinstimmend; nur in Kap. 8 A findet sich die Verschreibung Amiziras. Im Aramäischen (das war nach CHARLES die Ursprache von Kap. 6—36) oder Hebräischen entsprach שְׁמִיעֻזָּה (שְׁמִיעֻזָּא) „Mein Name ist Kraft". (So ist wohl zu lesen, nicht שְׁמִיַּזָא.) Dieser Fürst ist also der Repräsentant des höchsten Zaubernamens, daher ihm in der Erklärung Kap. 8 zugeschrieben wird: εδιδαξεν επαοιδας και ριζοτομιας (P).

Der Zweite heißt Arakiba (A 1), Artaqifa (A 2), αραθακ (P), αταρκουφ (S). Das Richtige ist aram. עִר תַּקִּיף oder עִרָא תַּקִּיפָא „der starke Wächter" (Wächter = Engel). Der Name ist am besten erhalten in A 2, bloß mit der Vertauschung von ϑ mit τ, wofür S das Ursprünglichere hat: αραθακ[1]. Schemʿiuzza und ʿIrathakifa bilden, wie schon die Ähnlichkeit der Bedeutung ihrer Namen zeigt, ein eng zusammengehöriges Paar. Einen besonderen Charakter scheint ʿIrathakifa nicht zu haben; es ist einfach eine dekorative Verdoppelung von Schemiʿuzza.

Auch die folgenden zwei Namen bilden ein zusammengehöriges Paar. Mit denselben beginnt die Reihe der mit -el zusammengesetzten Namen. Es ist dies außer den beiden ersten und wenigen andern Ausnahmen die eigentümliche Bildung sämtlicher 20 Engelnamen[2]. Die Bedeutung des -el in diesen Zusammensetzungen ist wohl nicht genetivisch, also z. B. Arkiel „Erde Gottes", Kokabiel

[1] Im äth. Text Kap. 69 hat die Handschrift g, welche als die beste betrachtet wird, Artaqifa, die übrigen Handschriften aber Arstiqifa. Sollte das s richtig und ursprünglich sein, so müßte man wohl auf aram. רישׁ(א)תקיפא „das starke Haupt" zurückgehen.

[2] Aber auch der in Kap. 20 aufgezählten Erzengel, der Angesichtsengel von Kap. 40 usw.

„Stern Gottes“, Barkiel „Blitz Gottes“, wie man nach der Analogie ähnlicher hebräischer Namensbildungen erwarten sollte, sondern, da z. B. Arkiel nach Kap. 8 S derjenige Geist ist, der die Zeichen der Erde lehrt, Kokabiel die Astrologie usw., so zeigt sich, daß der betreffende Geist je als der Beherrscher desjenigen Weltgebietes gedacht ist, welches durch seinen Namen angedeutet ist. Also Arkiel derjenige, unter dessen Einfluß die Erde steht, Kokabiel die Sterne usw Die Namen sind also so aufzufassen: Arkiel = Erdgott; „Gott“ jedoch in der Bedeutung einer dem höchsten Gott untergeordneten göttlichen Gewalt, also „Erdengel“, Kokabiel „Sternenengel“ usw., so daß das Genetivverhältnis hier umgekehrt ist. Daß die Bildung Arkiel = Erdengel in diesem Sinne etymologisch nicht korrekt ist, brauchte den Erfinder der Liste nicht zu kümmern.

Der dritte Name ist Rameel A 1, Armen A 2, *κιμβρα* P, *αρακιηλ* S, aramäisch אַרְקִיאֵל „Erdengel“, bei S unversehrt erhalten. Die Lesart von P ist entstanden aus *αρκιμ*; durch Umstellung wurde *κιμ-ρα*, daraus *κιμβρα*. A 1 und 2 sind weitere Entstellungen von *αρκιμ* oder *αρκιηλ*.

Bildet der dritte und vierte Name ähnlich dem ersten und zweiten ein zusammengehöriges Paar, so ist als vierter neben dem Erdengel zu erwarten der „Himmelsengel“; und diesen finden wir auch wirklich in der Rezension P an vierter Stelle: *σαμμανη*, worin das Wort שְׁמַיָּא (Himmel) stecken muß. Die richtige Form lautet vielleicht *σαμαιαηλ* = שמיאל, woraus *σαμμανη* korrumpiert ist. Ein entsprechendes Äquivalent fehlt allerdings bei A 1 und 2, wo sofort Kokabiel folgt. Schemajael ist hier verloren gegangen. Bei S finden wir diesen „Himmelsengel“ an der vierten Stelle nicht; doch zeigt er sich an eine andere Stelle verschoben in der Form *σαμιηλ* als Nr. 15.

Es hat nämlich, wie sich nachher zeigen wird, bei S eine Vermischung dieses Himmelsengels Schemajael mit dem Sonnenengel Sampsiel stattgefunden. An die Stelle, wo wir bei S Samiel finden (Nr. 15), gehört vielmehr Sampsiel. Sampsiel selbst aber finden wir bei S in der korrumpierten Form *σαμψιχ* als Nr. 7, an der Stelle, wo wir nach dem Zeugnis der drei übrigen Rezensionen Daniel erwarten sollten.

Zu diesem Schemajael ist zu vergleichen ascensio Jesajae 2 1 Samajal als Name des Satans; deutlich ist er aber auch dort eigent-

lich der Himmelsgeist, indem er derjenige ist, dem Manasse sich übergibt, als er anfängt, dem ganzen Heer des Himmels zu dienen (II Reg 21 8). Vgl. auch „der Geist der Veste" IV Esra 6 41.

Von hier an (Nr. 4) weicht die Reihenfolge der Namen bei P von derjenigen, die in A 1 und 2 und S befolgt ist, ab, indem, wie durch LODS bekannt geworden ist, P die in vier Kolumnen geschriebenen Namen den Kolumnen folgend von oben nach unten statt von links nach rechts gelesen hat. Die Reihenfolge von A 1 und 2 und S ist die richtige, diejenige von P irrtümlich, wie sich durch die natürliche Aufeinanderfolge der Namen im folgenden bestätigen wird.

Auf den Himmelsengel Nr. 4 folgt nämlich begreiflicherweise der Sternengel bei A 1, A 2 und S als Nr. 4 (5), bei P aber als Nr. 9. Hebr. כוכביאל, χωχαβιηλ, mit verschiedenen leichten Verderbnissen (G χωραριηλ, S χωβαβιηλ, Kap. 8 S χωχιηλ). Als seine Funktion wird in Kap. 8 sachlich richtig angegeben: ο δε τεταρτος εδιδαξεν αστρολογιαν. Bei P heißt es: χωχιηλ τα σημειωτικα, ebenso A: Kokabel lehrte die Zeichen[1]. Da aber dieser Fürst es offenbar speziell mit den Sternen zu tun hat, erscheint der Ausdruck τα σημειωτικα als zu unbestimmt; es sollte wohl heißen: τα σημειωτικα των αστερων, d. h. die Sterndeuterei.

Als Partner des Sternengels Nr. 5 ist Nr. 6 zu betrachten. Er heißt bei S οραμμαμη. Im ersten Teil dieses Wortes steckt wohl das hebr. אוֹרִים (Lichter, d. h. Himmelslichter). Also ergäbe sich Orimael: Engel der Himmelslichter[2]. Damit stimmen allerdings die parallelen Namen der anderen Rezensionen schlecht: P ταμιηλ (zufolge seiner eigentümlichen Anordnung als Nr. 14), ebenso A 1 Tamiel, A 2 aber Turael. Daß dieser Geist doch zu den Sternen gehört, ist durch die Erklärungen von Kap. 8 angedeutet, wo wir bei A lesen: Tamiel lehrt das Sternsehen, welcher Ausdruck auf griech. αστεροσκοπιαν zurückgehen mag[3].

Da diesem Engel speziell die Beobachtung der Sterne (αστεροσκοπια) zufällt, im Unterschied von Chochabiel, dem die Deutung

[1] CHARLES übersetzt: constellations.

[2] Zur Korruption der Endung -el in οραμμαμη vgl. oben die Form σαμμανη bei Nr. 4 und das vorauszusetzende αρχιμ für αρχιηλ bei Nr. 3.

[3] In P finden wir an dieser Stelle (Kap. 8) etwas Ähnliches: σαθιηλ αστεροσκοπιαν. Doch liegt hier, wie sich unten zu Nr. 8 ergeben wird, ein Textfehler vor für: σαχιηλ αεροσκοπιαν.

dieser Beobachtungen obliegt (τα σημειωτικα), so vermute ich, daß die Namensform A 2: Turael, טראל, verstümmelt aus נטראל, auf נטר „beobachten" zurückgeht, also eigentlich Noterael = Beobachtungsengel. Tamiel (bei P und A 1) ist dann vielleicht korrumpiert aus Tariel und geht auf den gleichen Ursprung zurück[1].

Die abweichende Benennung dieses Engels als Orimael einerseits (bei S), als Noterael anderseits (bei P, A 1 und 2) geht wohl auf zwei verschiedene Rezensionen des aramäischen Urtextes zurück.

Mit den folgenden Namen verlassen wir die himmlischen Regionen und begeben uns in das Gebiet der atmosphärischen Erscheinungen. Es folgen nämlich nun der Reihe nach: der Donnerengel, Rauchengel, Wolkenengel, Blitzengel und Regenengel.

Nr. 7: ραμιηλ, so übereinstimmend S Nr. 6, P Nr. 18 und A 1. A 2 hat: Rumjal. Es ist רַעְמִיאֵל, der Donnerengel.

Nr. 8 und 9 fallen beide auf durch ihre Gleichnamigkeit mit zwei frommen Gottesmännern: Daniel und Ezekiel. Sie sind in dieser Form als Namen von gefallenen Engeln, durch die irgendwie das ihnen eigentümliche Wesen bezeichnet werden soll, unbrauchbar. Es müssen hier Verderbnisse vorliegen. Da nun dem Zusammenhang gemäß (als Nr. 10 folgt der Blitzengel) Repräsentanten von atmosphärischen Erscheinungen zu erwarten sind, so ist anzunehmen, daß für

Nr. 8 (P δανειηλ, A 1 Danel, A 2 Danjal) zu lesen ist: תְּנָנִיאֵל d. h. Rauchengel, also griechisch etwa θανανιηλ, woraus durch Angleichung an einen bekannteren Namen Daniel wurde. Zum Rauch als atmosphärischer Erscheinung vgl. Ps 148 $_{8}$: Feuer und Hagel, Schnee und Rauch; Henoch 60 $_{18}$, wo Schnee und Rauch ebenfalls eng miteinander verbunden sind; Ex 19 $_{8}$: der rauchende Sinai.

Nr. 9: S ζακιηλ, P εζεκιηλ, A 1 Ezeqeel, A 2 Neqael. Die hebräische Form muß gelautet haben שַׁחְקִיאֵל, der Wolkenengel. Daß die Schreibung mit σ, also σακιηλ, statt mit ζ, auch im Griechischen das Ursprüngliche ist, wird bewiesen durch Kap. 8 P, wo wir lesen: σαθηλ αστεροσκοπιαν, was zu korrigieren ist in σακιηλ αεροσκοπιαν (αηρ in LXX = שחק, Ps 18 $_{12}$ II Sam 22 $_{12}$, siehe BEER S. 239 Anm. g). Vgl. Kap. 8 S: ὁ δε ογδοος εδιδαξεν αεροσκοπιαν.

[1] Möglicherweise liegt auch statt נטר vielmehr das Stammwort תור (spähen) zugrunde, also תאר־אל.

Nr. 10 ist der Blitzengel: P βαρακιηλ, S βαλκιηλ, A 1 Barakijal, A 2 Baraqel, hebr. בַּרְקִיאֵל. In Kap. 8 P wird angegeben: ρακιηλ αστρολογιας, was zu korrigieren ist in βαρακιηλ αστραπολογιαν oder ähnlich, da der Blitzengel natürlich nicht die Astrologie, sondern die Blitzlehre als Wahrsagekunst vertritt. Demgemäß ist auch in Kap. 8 S: ο δε εννατος εδιδαξεν αστροσκοπιαν, das letzte Wort zu korrigieren in αστραποσκοπιαν (oder ähnlich). A Kap. 8 hat: Baraqiel (unterrichtete) die Sternseher, was abzuändern ist in „die Beobachter der Blitze", griechisch etwa: τους σκοπουντας τας αστραπας, oder αστραποσκοπους.

Nr. 11, den fünften im Bunde der Wetterengel, finden wir in keiner der vorliegenden Rezensionen an der richtigen Stelle. Es ist der Regenengel, den wir in der Form βατριηλ als Nr. 11 bei P, Batarel, Batarjal Nr. 12 bei A 1 und 2, αμαριηλ bei S Nr. 12 finden = מטריאל. Das ursprüngliche μ statt β am Anfang ist bei S noch erkennbar. Natürlich ist die Einreihung von Matriel gerade als Nr. 11 nicht absolut sicher. Er könnte auch sonst irgendwo zwischen den Wetterengeln stehen.

Hiermit ist die Reihe der atmosphärischen Geister abgeschlossen. Es folgt eine Gruppe andern Charakters.

Der erste von diesen, Nr. 12, heißt Azazel in allen vier Rezensionen, zum Teil mit kleinen Verderbnissen: ασεαλ P, Asael A 1, αζαλζηλ S. Am richtigsten A 2 Azazel, hebr. עזאזל. Es ist der bekannte böse Geist von Lev 16. Nach der Erklärung in Kap. 8 ist er der Urheber und Beförderer weltlicher Kunstfertigkeit, soweit sie den Zwecken der Gewalttätigkeit, Eitelkeit und Wollust dient. (Er lehrt die Verfertigung der Mordwerkzeuge, Schmuckgegenstände usw.)

Nr. 13: φαρμαρος S, αρεαρως P, richtiger Kap. 8 P: αρμαρως, Armaros A 1 und 2. Aramäisch: חַרְמָא שָׁרֵי d. h. der den Bann Auflösende. Als solche wird nämlich seine Funktion richtig bezeichnet in Kap. 8 P: αρμαρως (εδιδαξεν) επαοιδων λυτηριον. Er gehört zu der Gruppe der Zaubergeister, zu der eigentlich als natürliches Oberhaupt der erste unter allen, Semjaza (Nr. 1), gestellt werden sollte. Semjaza ist nämlich nach Kap. 8 derjenige, welcher εδιδαξεν επαοιδας και ριζοτομιας (so P, ausführlicher S: επαοιδας κατα του νοος και ριζας βοτανων της γης, nach dem verbesserten Text). Während Schemiʿuzza die Beschwörungen (Bannungen) vollziehen

lehrt, lehrt Charma-schare sie wieder auflösen. Die beiden würden als ein natürliches Paar zusammengehören, wenn nicht Schemiᶜuzza um seiner führenden Stellung für das Ganze willen aus dem Verbande losgelöst und an den Anfang gestellt worden wäre.

Die Angabe in S Kap. 8: ο δε ενδεκατος φαρμαρος εδιδαξεν φαρμακειας επαοιδας σοφιας και επαοιδων λυτηρια, ist sachlich falsch, also nachträglich verderbt. Da nämlich ausdrücklich das Lehren der Beschwörungen dem Semjaza zugeschrieben ist, kann dasselbe nicht noch einmal als Amt dieses seines Genossen bezeichnet werden. Die Wortform φαρμαρος bei S ist ebenfalls verderbt, vielleicht durch eine beabsichtigte Anspielung auf φαρμακειας. αρμαρως (P) ist richtiger. Doch sind auch hier die Buchstaben verstellt aus αρμασωρε oder ähnlich. (Die Partizipialform שָׂרֵא also nach hebräischer Art als σωρε ausgesprochen.)

Als Nr. 14 folgt ein weiterer Zaubergeist: αναγημας S, ανανθνα P, Ananiel A 1, Chananel A 2, hebr. אנתימא. Es ist nichts anderes als das griechische Wort αναθημα, das hier als Engelname personifiziert ist: der Fluchgeist. Das Vorkommen dieses griechischen Wortes zeigt die späte Entstehung der ganzen Liste, vielleicht im 2. Jahrhundert. Aus der Umschrift der hebräischen Schreibung אנתימא ins Griechische erklärt sich die Form αναθημας, aus welcher αναγημας bei S korrumpiert ist.

Schemiᶜuzza, Charma-schare und Anathemas bilden also drei sachlich zusammengehörige Zauber- und Fluchgeister.

Damit sind von den 21 Namen die zwei ersten Hebdomaden abgeschlossen, es folgt noch die letzte, Nr. 15—21, als ein zusammengehöriges Ganzes.

Was wir von diesen zu halten haben, wird deutlich, wenn wir beachten, daß unter denselben Sampsiel, der Sonnenengel, und Sahriel, der Mondengel, sich befinden. Die letzten Sieben können demgemäß kaum etwas anderes sein als die sieben Planetengeister. Allerdings befinden sich, abgesehen von den beiden leicht kenntlichen Namen, Sonne und Mond, die übrigen fast alle in einer so bedenklichen Verfassung, und gehen die verschiedenen Rezensionen so sehr auseinander, daß man nur mit Not erraten kann, wie sich die einzelnen Namen auf die fünf Planeten verteilen. Wie in der griechisch-römischen Welt, sind wohl auch hier die Planeten Merkur, Venus, Saturn, Mars und Jupiter mit bestimmten hervorragenden

Gottheiten des heidnischen Pantheons identifiziert; doch sind es hier vorzugsweise nicht die klassischen Götter, sondern diejenigen des babylonisch-syrischen Heidentums.

Schwierig ist gleich der Erste, Nr. 15, wofür wir folgende Namen lesen: P ραχειηλ, A 1 Zaqiel, A 2 Turel, S ϑαυσαηλ. Aus dieser Musterkarte läßt sich zunächst Turel ausscheiden. Der Name ist identisch mit Nr. 19 und eine offenbare Verdoppelung des letzteren. Sodann gehören wohl ραχειηλ und Zaqiel näher zusammen, wovon die eine Form vermutlich durch Verschreibung aus der anderen entstanden ist. Als das Ursprünglichere ist ραχειηλ anzunehmen. Ich bemerke hier nur, daß in diesem Namen ein hebräischer Herakles zu suchen ist, und verweise im übrigen auf die nähere Ausführung bei Nr. 19. Übrig bleibt für Nr. 15 nur noch die Form von S ϑαυσαηλ. Hier haben wir vermutlich den babylonisch-syrischen Gott Thummuz, babylonisch Duzu, Duzi oder Dumuzi. Mit der Form ϑαυσα, die wir hier bei S finden, stimmt nahe zusammen die Benennung tâûz, die sich für diesen Gott noch in später Zeit bei den Hauraniten findet. Siehe den Artikel „Tammuz" von BAUDISSIN PRE [3] S. 334. Der Gott erscheint hier als Repräsentant eines Planeten. Doch ist nicht ohne weiteres ersichtlich, welches. Aus der Besprechung der übrigen wird sich ergeben, daß es kaum ein anderer sein kann als Merkur. In der babylonischen Mythologie versieht sonst Nebo diese Stelle. Da nun aber Nebo zuweilen mit dem griechischen Apollo identifiziert wird, und der Planet Merkur zuweilen Stern des Apollo heißt, statt des Hermes (Nachweis siehe in ROSCHERS Lexikon der griech.-röm. Mythologie, Artikel Planeten, von ROSCHER, Sp. 2527), da ferner Thammuz, der jugendlich schöne, dem Adonis ähnliche Gott, den die Weiber beweinen (Hes 8_{14}), einige Ähnlichkeit mit Apollo besitzt, so könnte auf diesen Umwegen Thammuz zum Vertreter des Planeten Merkur geworden sein. Eine späte Notiz des BAR-HEBRÄUS, bei BAUDISSIN a. a. O. S. 343, identifiziert allerdings den Thammuz mit dem Stern Mars.

Nr. 16. Sampsiel A 1 und 2 (mit variierender Vokalisation), σεμιηλ P, σαμιηλ S Nr. 15. Vgl. auch S Nr. 7 σαμψιχ, was nichts anderes als eine Dublette, an die falsche Stelle gerückt, für ein ursprüngliches und richtiges σαμψιηλ sein kann. Hebr. שמשיאל. In Kap. 8 S lesen wir: ο δε εβδομος εδιδαξε τα σημεια του ηλιου. Eine entsprechende Notiz fehlt bei P und A. Sie erweist sich dadurch

als später eingeschoben, und zwar zu einer Zeit, wo ein σαμψιηλ bereits als Dublette, wohl neben eine schon verstümmelte Form σαμιηλ Nr. 15, in Kap. 6 an siebenter Stelle eingeschoben war; darum εβδομος statt πεντεκαιδεκατος.

Für Nr. 17 finden wir die Varianten σαρινας S, σαθιηλ P, Satarel A 1, Ieterel oder Ietarel A 2. Alle diese verschiedenen Formen lassen sich ohne zu große Schwierigkeiten aus der gemeinsamen Urform ισταριηλ oder ασταριηλ, bzw. ισθ', ασθ', ableiten. Es ist der Vertreter des Planeten Venus, der in der babylonisch-syrischen Mythologie mit Istar = Astarte identifiziert war. Hebr. עשתריאל oder ähnlich.

Nr. 18: S ευμιηλ, P θωνιηλ, A 2 Tumael. In A 1 fehlt eine Parallele. Die richtige Form war vielleicht χευωνιηλ, der Vertreter des Planeten Saturn, der hebräisch כיון heißt, was am richtigsten, wie das Syrische ausweist, כֵּיוָן vokalisiert wird, also durch griech. χευων (die Endung -ων statt -αν hebraisierend) annähernd richtig wiedergegeben ist. In ευμιηλ S ist also das χ im Anfang weggefallen, ebenso ω. In θωνιηλ P ist das θ am Anfang durch Verschreibung aus ε entstanden, indem die abgerundete Form von E leicht mit Θ verwechselt werden konnte. Also εωνιηλ aus χευωνιηλ durch Ausfall von χ und υ.

Für Nr. 19 ist die Bezeugung ausnahmsweise sehr einheitlich: S τυριηλ, P τουριηλ, A 1 und 2 Turel. Hierzu sind aber wohl noch die bei Nr. 15 zurückgestellten Namensformen hinzuzunehmen. Wir fanden dort bei A 1 Zaqiel, P ρακειηλ, A 2 Turel. Alle diese Formen waren bei Nr. 15 nicht verwendbar und sind wohl durch Verdoppelung von Nr. 19 entstanden und dorthin verschoben worden. Es handelt sich nämlich hier, wie es scheint, um den „Tyrusgott" d. h. Melkart, den Stadtgott (melk-kart = Stadtkönig) von Tyrus. Derselbe wird stets mit Herakles identifiziert. Es ist also der Name ρακειηλ (P), wovon Zaqiel (A 1) eine fehlerhafte Variante ist, auf eine hebräische Form des Namens Herakles zurückzuführen, etwa הרקלי, woraus bei der Umschrift ins Griechische ein ρακιηλ gemacht wurde. Vermutlich standen in der Urschrift beide Ausdrücke nebeneinander, d. h. der hier in Betracht kommende gefallene Engel hieß הרקלי טוריאל = Herakles der Tyrusgott. In späteren Bearbeitungen wurden daraus zwei Persönlichkeiten gemacht: Rakiel und Turiel, und die eine derselben in den Rezensionen A 1 und P an die Stelle Nr. 15

verschoben. Herakles der Tyrusgott ist hier wohl der Vertreter des Planeten Mars. Den Nachweis dafür, daß der Mars statt Stern des Ares auch des Herakles genannt wurde, siehe in ROSCHERS Lexikon, Art. Planeten, von ROSCHER, Sp. 2527.

Nr. 20. S ιουμιηλ, P ιωμειηλ, A 1 Jomjael, A 2 Rumael. Das Ursprüngliche ist Rimoniel. Der bekannte vorderasiatische Gott Rimmon = Ramman ist hier als Vertreter des Planeten Jupiter eingeführt, wofür er nicht übel paßt. Der Name selbst soll den „Donnerer“ bedeuten; er wird mit dem vierzackigen Blitzstrahl abgebildet, ist überhaupt Luft- und Wettergott, dem Zeus = Jupiter entsprechend. Daß in unserer Liste schon einmal als Nr. 7 ein Raʿmiel als Donnerengel vorkommt, hat nichts zu bedeuten, da hier Rimmon nicht als Donnerer, sondern als Repräsentant des Planeten in Betracht kommt. Aus ριμωνιηλ erklären sich durch Wegfall des ρ am Anfang die Formen der Rezensionen S, P und A 1 leicht.

Die Bedeutung des letzten, Nr. 21, ist ohne weiteres klar. σαριηλ S ist סהריאל, der Mondgott, wie aus der Erklärung Kap. 8 hervorgeht: S ο δε εικοστος εδιδαξεν τα σημεια της σεληνης. P: σεριη (lies σεριηλ) σεληναγωγιας, was wohl bedeutet: die Kunst, den Mond herumzuführen, indem die Zauberer angeblich den Mond aus seiner Bahn ziehen, ja auf die Erde herabbringen konnten. A: Asdariel lehrte den Lauf des Mondes. (Die Form Asdariel scheint auf eine Vermischung mit Nr. 17, Astariel = Venus, zurückzugehen, ebenso in Kap. 6 die Korruption bei P, wo statt σαριηλ ατριηλ erscheint. Ebenso sind korrumpiert A 1 Arazjal und A 2 Azazel, letzteres eine Wiederholung von Nr. 10. Überhaupt scheint in A 2 dieser Azazel nicht bloß zwei- sondern sogar dreimal vorzukommen. Es findet sich nämlich dort an dreizehnter Stelle noch ein Name Basasejal, mit dem weiter nichts anzufangen ist; vielleicht verderbt aus Azazel.)

In Kap. 8 werden uns, wie wir gesehen haben, einige Erklärungen über die Bedeutung einzelner dieser Engelfürsten gegeben. So dienlich uns diese Andeutungen sind, so scheinen sie doch nicht von dem Verfasser der Engelliste selbst zu stammen, sondern sind von anderer Hand hinzugefügt. Man kann das schon aus der fragmentarischen Art der Erklärungen schließen. Warum werden nicht alle Namen erklärt, sondern nur einige wenige in bunter Reihenfolge herausgegriffen? Für sehr viele, für die eine Erklärung gerade am nötigsten wäre, fehlt sie. Es sind eben nachträglich hinzugefügte

Notizen eines Mannes, der die Liste studierte und einiges in derselben zu deuten suchte.

Die drei erhaltenen Rezensionen dieser Erklärungen in Kap. 8 weichen ihrerseits wieder voneinander ab, wobei P und A näher zusammengehören, gegenüber S. P und A sind kürzer, sie erklären 7 Namen, S deren 9. Überschüssig sind bei ihm die Erklärung des dritten Engels: er lehrte die Zeichen der Erde, und des siebenten: er lehrte die Zeichen der Sonne. S nennt nur die drei ersten, die er erklärt, mit Namen: Azazel, Semiazas und Pharmaros, die übrigen sechs führt er nur mit ihrer Nummer an: der 9., 4., 8., 3., 7. und 20. Es hat sich oben gezeigt, daß unter diesen Zahlen eine sachlich falsch ist: Sampsiel ist nicht der 7., sondern der 15. Engel. Daraus läßt sich schließen, daß, was S hier Überschüssiges besitzt, die Erklärungen über den Erd- und Sonnenengel, seinerseits wieder späterer Zusatz ist, zum Teil eben auf Grund eines falschen Textes. Daß auch die Erklärung über Pharmaros bei S gegenüber P und A sachlich unrichtige, also spätere Zusätze enthält, ist oben gezeigt.

So muß denn diejenige Fassung dieser Erklärungen, die in P und A vorliegt, als die ursprünglichere betrachtet werden.

Kap. 7. Hier werden in der Rezension des Synkellos die Abkömmlinge der gefallenen Engel aufgeführt. Es sind drei Generationen. Erstens die γιγαντες μεγαλοι = גבורים. Von diesen stammen die ναφηλειμ = נפילים (Gen 6 $_4$). και τοις ναφελειμ εγεννηθησαν ελιουδ. Dieses letztere Wort ist korrumpiert aus δειλου = דְּחִילִין d. h. Scheusal. Es findet also in diesen Generationen eine Steigerung statt: Riesen, dann נפילים (Mißgeburten), dann דחילו (Scheusale).

10 $_{10}$. ὅτι vor ζησεται ist zu streichen. Also: Und keinerlei Bitte soll ihren Vätern für sie gewährt werden, weil sie hoffen, daß sie ein ewiges Leben haben werden; es wird aber jeder von ihnen nur 500 Jahre leben.

10 $_{17}$. Statt „alle Gerechten werden entfliehen“ muß es heißen „werden blühen“, nach Ps 72 $_7$ 92 $_{13}$. Es hieß wohl aram. יפרחון, wobei פרח vom Übersetzer in der Bedeutung „davonfliegen“ (also „enfliehen“) genommen wurde. Oder, nach Ps 92 $_{15}$, hebr. ינובו korrumpiert in ינודו.

13 $_{6}$. μακροτης = ארכא. Vgl. Dan 4_{24}: Nachsicht (ארכא) gegen deine Verfehlungen. Oder (ארִיכו(תא, Nachsicht.

13 $_{9}$. εβελσατα, ein Ort, südwestlich vom Hermon gelegen gemäß der Angabe v. 7, kann kaum etwas anderes sein als das alte Abel Beth-Maacha II Sam 20_{14} etc., auch Abel-Majim (Abel am Wasser) geheissen (II Chron 16_{4}), heute Abil el Kama. Es scheint aber dem Verfasser ein Irrtum begegnet zu sein, indem er dieses Abel gleich setzt mit אבל השטים (Num 33_{49}), das an ganz anderem Orte liegt. Statt אבל השטים brauchte er die Form אבל שטה (Akazien-Abel), daher εβελσατα.

Kap. 14. v. 2. ὃ εδωκεν, statt des richtigen ἃ εδωκεν, zu beziehen auf die Zunge und den Odem des Mundes. Vielleicht ein Mißverständnis des Übersetzers, der das Relativum ד bloß auf den Odem bezog.

v. 5. εν τοις δεσμοις της γης, aram. בעִקָּרֵי ארעא „in den Gründen der Erde“, d. h. in einem unterirdischen Gefängnis, vgl. $10_{4\,12}$. Statt בעִקָּרֵי wurde בעקדי gelesen und als eine Form des Stammes עקד (binden) angesehen, daher εν τόις δεσμοις.

v. 11. ως διαδρομαι αστερων, aram. כנהרי כוכבין (oder ähnlich) d. h. wie die Lichter von Sternen. נהרי wurde vom Übersetzer von hebr. נהר (strömen, laufen) abgeleitet und daher als διαδρομαι wiedergegeben.

v. 19. „Und unterhalb des Thrones kamen Ströme brennenden Feuers hervor, und ich konnte nicht hinsehen.“ Grundstelle ist Dan 7_{10}: Ein Feuerstrom floß und ging von ihm (dem Thron) heraus. Bei Henoch ist der eine Strom zur Mehrzahl geworden. Zu vergleichen ist mit 14_{19} die spätere Stelle 71_{2}, die eine versprengte Dublette zu unserer Stelle zu sein scheint, in der aber der ursprüngliche Wortlaut zum Teil richtiger bewahrt ist.

Statt des unbestimmten Plurals „Ströme brennenden Feuers“ heißt es dort nämlich: ich sah zwei Feuerströme. In 14_{19} ist die Bemerkung „und ich war nicht imstande hinzuschauen“ ohne weitere Begründung hinzugesetzt. In 71_{2} finden wir die passende Ergänzung: Und das Licht jenes Feuers strahlte wie Hyazinth. So sollte es wohl auch in 14_{19} heißen: Und unterhalb des Thrones kamen zwei Ströme flammenden Feuers hervor, und das Licht jenes Feuers strahlte wie Hyazinth, und ich vermochte nicht hinzusehen.

15 $_{11}$. Hier heißt es von den Geistern der Riesen, nach dem

Text von S, daß sie „verwüsten“. Der Ausdruck lautet νεμομενα, was nach CHARLES auf aram. רעעין (zerbrechend) zurückgeht, ursprünglich aber vielleicht auf מְעַרְרִין d. h. Aufregung verursachend. Davon lassen sich die Lesarten רעעין, welche dem Text von S (νεμομενα) zu Grunde liegt, und מעננין, woraus der Text von P (νεφελας) sich erklärt, ableiten.

Kap. 18. v. 1. ιδον οτι εν αυτοις εχοσμησεν πασας τας κτισεις. Hier ist εχοσμησεν ein Mißverständnis des Übersetzers. Es liegt wohl das aramäische תקן zugrunde. Das kann „schmücken“ bedeuten, heißt aber hier „gründen“. Also: Ich sah das, worauf die ganze Schöpfung gegründet ist, und die Grundveste der Erde. Also etwa: דאתקן בה כל בריתא.

v. 2 f. Hier ist von den vier Winden die Rede, welche die Veste des Himmels tragen und die Säulen des Himmels bilden. Sollte es nicht statt „Winde“ heißen „Geister“; also Mißverständnis von רוחא?

Der Zusatz in A: und ich sah, wie die Winde die Höhe des Himmels ausspannen, — ist überflüssige Dublette zu „ich sah die vier Winde die Erde tragen und die Veste des Himmels“. Wahrscheinlich geht das auf eine Doppelübersetzung aus dem Aramäischen zurück. Dabei beruht der Ausdruck „ausspannen“ auf Mißverständnis; denn die Winde (Geister) haben den Himmel nicht auszuspannen, sondern zu tragen. Das Mißverständnis ist so zu erklären, daß der Ausdruck des Originals רקיע שמיא (Veste der Himmels) gelesen wurde, als ob es hieße רקעי שמיא „den Himmel ausspannend“.

Zu diesen vier Geistern, die den Himmel tragen, vgl. Offenb Joh 7_{7}: Und nach diesem sah ich v i e r E n g e l, die standen an den vier Ecken der Erde und hielten die vier Winde der Erde.

v. 4. Winde, die den Himmel drehen und das Rad der Sonne herumschwingen usw. Auch das sind wohl G e i s t e r, nicht Winde. Ebenso v. 5: die G e i s t e r, die die Wolken tragen.

v. 5. βασταζοντες εν νεφελη, vgl. נשא ב (an etwas tragen), z. B. Hes $18_{19\,f.}$

v. 6. Ich ging „n a c h S ü d e n“. Das ist nach dem Zeugnis von A hinzuzusetzen. Die sieben Berge befinden sich nämlich auf der Sinaihalbinsel. Der Ort, der Tag und Nacht brennt, ist vielleicht Anspielung an den brennenden Busch von Ex 3. Die sieben Berge

sind diejenigen des Gebirges Horeb, der mittlere derselben, der als Thron Gottes dient, der Sinai. Auf diesem ist das lodernde Feuer, das zum zweiten Mal erwähnt wird (v. 9), das auch im Busche brannte. Die Berge von Horeb, welche die sachliche Grundlage dieser hier gegebenen Schilderung bilden, sind hier zu einer Art von sagenhafter Größe geworden. Der Erzähler kennt sie vom Hörensagen, und sie haben in seinem Munde eine gewisse phantastische Gestalt angenommen. Immerhin spiegelt sich die reale Wahrheit noch darin ab.

Die Berge von Horeb bilden in der Tat zwei-divergierende Schenkel, an deren Schnittpunkt der Sinai liegt. Der eine der beiden Schenkel geht nach Süden, der andere allerdings vom Schnittpunkt aus nach Westen, nicht, wie man nach Henochs Schilderung annehmen könnte, nach Osten. Die Schilderung der Berge, die in mannigfaltigen, prächtigen Farben glänzen, stimmt mit der Wirklichkeit.

„Weil keine Vegetation die Berge abrundet, tritt jeder Fels in seiner besonderen Gestalt und Farbe so deutlich hervor, wie auf einer riesigen geologischen Karte. In einigen Wadis sind die Seiten der Berge mit unzähligen Adern der glänzendsten Farben durchzogen, von unbeschreiblicher malerischer Wirkung. Da durchsetzen rotbraune Porphyr- und schwarze Dioritgänge das graue Urgestein; dort sieht aus fleischigrotem Porphyr, der in graugrünem Glimmerschiefer aufsitzt, ein Gang grünen Diorits hervor" (nach FROHNMEYER, Biblische Geographie, 11. Aufl., S. 278). Ebendort, S. 279, speziell von der Gruppe des Dschebel Serbal: „Die unzählbare Menge der Berge, wie auf einer Reliefkarte mit so scharf unterschiedenen Farben, wie auf RUSSEGGERs geologischem Tableau, das wir in unserer Hand hielten."

v. 11 ff. Der hier beschriebene Strafort muß sich im Süden befinden; dort am Ende der Welt, wo die Himmel vollendet sind (v. 10).

In v. 11 muß es wohl heißen: Und ich sah einen großen Abgrund b e i den Säulen des Himmels (εν τοις στυλοις του ουρανου). του ουρανου nach A. του πυρος, das sich im Griechischen (und A) findet, ist wegzulassen. εν = ב in der Bedeutung „bei". Weiter: Und ich sah b e i i h n e n (d. h. bei den Säulen des Himmels) Feuersäulen hervorgehen usw.

v. 15 f. Beachte, daß die sieben Planeten, die hier gestraft werden, sich auch unter den 21 gefallenen Engelfürsten befinden, wie oben zu Kap. 6 nachgewiesen wurde.

Kap. 20. Die sieben Erzengel.

Dieses Kapitel hat wohl hebräische Ursprache, nicht aramäische. Es ist von anderer Hand als Kap. 21 ff., hat aber Kap. 21 ff. zur Voraussetzung. Der Verfasser von Kap. 20 machte nämlich die Beobachtung, daß in den folgenden Abschnitten der Reihe nach eine Anzahl von Engeln als Interpreten auftreten, die dem Henoch bestimmte Gegenstände zu erklären haben. Da nun, nach dem richtigen Texte, der Reihe nach sechs verschiedene Engel auftreten, fühlte er sich bewogen, diese sechs, die offenbar die Stelle von besonders wichtigen Engelhäuptern, Erzengeln, versehen, aus Kap. 21 ff. auszuziehen und nach den ihnen anzuweisenden Funktionen übersichtlich zusammenzustellen. Es geschieht dies in Kap. 20.

Der Verfasser dieses Kapitels ist also in seinen Angaben abhängig von dem Reisebericht Kap. 21 ff. Die Angaben, die er über die einzelnen Engel macht, sind von ihm aus Kap. 21 ff. erschlossen, zum Teil richtig, zum Teil aber auch mit Irrtümern.

In der Tat legt der Verfasser des Reiseberichtes ein System von Erzengeln seinen Darstellungen zugrunde. Er läßt planmäßig eine Anzahl von Interpreten, und zwar sechs verschiedene, auftreten, bis er Kap. 33 wieder zum ersten, Uriel, zurückkehrt. Dabei muß jeder Engel über dasjenige Gebiet Auskunft geben, das ihm in besonderer Weise unterstellt ist, so daß man aus den gegebenen Auskünften, wie auch aus den Namen der Engel die besondere Funktion, das Herrschaftsgebiet, das jeder besitzt, erschließen kann.

Dabei besteht zwischen Kap. 20 und dem Reisebericht die Divergenz, daß der Verfasser des Reiseberichts nur sechs Erzengel kennt; derjenige von Kap. 20 aber hat, wie es scheint, die Zahl auf sieben ergänzt, indem er einen Engel, der im Reisebericht nicht erwähnt wird, hinzufügt.

So nach der zweiten Rezension von P. Doch muß auch die erste Rezension, wo nur sechs aufgezählt sind, ursprünglich sieben Erzengel enthalten haben, indem auch dort die Unterschrift lautet: αρχαγγελων ονοματα επτα. In der ersten Rezension ist also nachträglich der siebente Engel wieder ausgeschaltet worden, von jemandem,

der die Diskrepanz zwischen Kap. 20 und 21 ff. beachtete und auszugleichen suchte.

1) Der erste der Erzengel ist Uriel (20_2). Er ist, wie sein Name sagt, der Lichtengel, und demgemäß über die (Himmels-) Lichter gesetzt. Damit stimmt überein, daß er in Kap. 33 über die Tore, Ausgänge und sämtlichen übrigen Verhältnisse der Sterne Auskunft gibt. Aber auch schon Kap. 21 erscheint er, als erster der Interpreten, und belehrt den Henoch über die im Feuer büßenden Sterne (die 7 Planeten).

Die Angabe von Kap. 20 über die Funktion Uriels lautet: ουριηλ . . . ο επι του κοσμου και του ταρταρου. Dieser Text ist aber kaum ursprünglich, sondern muß richtigerweise gelautet haben: ουριηλ . . . ο επι του κοσμου του ουρανου. κοσμος του ουρανου ist die Wiedergabe des hebräischen צבא השמים, wobei צבא im Sinne von צבי aufgefaßt wurde (siehe LXX Dtn 4_{19} 17_3 Jes 24_{21}). Es ist die richtige Angabe, daß Uriel über das „Heer des Himmels", d. h. über die Sternenwelt gesetzt ist, womit Kap. 21 und 33 sachlich übereinstimmen.

Der Ersatz von του ουρανου durch και του ταρταρου ist nachträglich innerhalb des Griechischen vorgenommen worden, als vermeintliche Verbesserung. Weil in Kap. 21 Uriel als Berichterstatter über die am Strafort büßenden Planeten erscheint, glaubte man diesem Engel als besonderes Herrschaftsgebiet auch diesen Strafort, den Tartarus, zuweisen zu müssen. Uriel gibt aber über die Planeten nicht in seiner Eigenschaft als Beherrscher des Tartarus, sondern als oberster Aufseher der Sternenwelt Auskunft.

2) 20_3, Raphael, wie sein Name sagt, der Heilengel. Als solcher ist er auch richtig eingeführt Kap. 10_7, wo zu ihm gesagt wird: Heile die Erde, welche die Engel verderbt haben, und tue die Heilung des Schlages kund usw. Auch seine Funktion im Buche Tobit stimmt mit dieser Bedeutung überein. In Kap. 22 muß er dem Henoch Auskunft geben über die Verhältnisse der abgeschiedenen Menschenseelen, z. B. über die Bedeutung des klagenden Geistes Abels, über den Ort der Seligen mit der lebendigen Wasserquelle, im Unterschied von den Orten der Sünder. Es stimmt das mit seiner Bedeutung als Heilengel völlig überein, denn der tiefste Schaden, den es im Namen des göttlichen Arztes zu heilen gilt, ist der Tod, die der Menschheit geschlagene Todeswunde. So gibt Raphael billigerweise über die Verhältnisse der Toten Auskunft.

26. 5. 1922

Der Verfasser von Kap. 20 gibt durch Rückschluß aus Kap. 22 die Bedeutung Raphaels an, daß er „über die Geister der Menschen“ gesetzt sei; gemeint sind die abgeschiedenen Geister. Die Angabe ist nicht ganz unrichtig, läßt aber die Hauptbedeutung als Heilengel zu wenig deutlich hervortreten.

3) 20_4, Raguel, רעואל, bedeutet Nährengel, ein weidender, nährender Engel; und das muß er wohl sein in sehr weiter Bedeutung. Ihm ist wohl die Sorge der Ernährung für die lebenden Wesen, Menschen und Tiere, übergeben. Aber auch, wie aus dem richtigen Texte von 20_4 und 23_8 hervorgeht, die Ernährung der Himmelslichter ist seine Sache.

Er erklärt nämlich 23_3 dem Henoch den Feuerstrom, der alle Lichter des Himmels (παντας τους φωστηρας του ουρανου) ernährt. Statt des sinnlosen εκδιωκον ist nämlich wohl εκδιαιτων zu lesen. So auch in 20_4: ραγουηλ . . . ο εκδιαιτων (statt εκδικων) του κοσμου των φωστηρων. Die Himmelslichter würden erlöschen, ihre Leuchtkraft würde ihnen ausgehen, wenn nicht immer wieder aus dem von Raguel besorgten Feuerstrom ihnen neue Feuers- und Leuchtkraft zuflösse. Wie eine Lampe immer wieder Öl braucht, so auch diese Lichter.

Die Angabe von 20_4 ist also sachlich richtig, durch Rückschluß aus Kap. 23, aber zu eng, indem die Pflicht der Ernährung diesem Engel gewiß nicht nur für die Lichter, sondern auch für die Lebewesen obliegt.

4) 20_5, Michael ist derjenige, der über die Güter des Volkes Israel gesetzt ist (επι των του λαου αγαθων) und über den Tempel (και επι τω ναω; so ist in 20_5 zu lesen statt επι τω χαω). Diese Angabe stammt durch Abstraktion aus Kap. 24. Dort muß nämlich Michael Auskunft geben über den Berg Sinai und die denselben umgebenden Wunderbäume, besonders auch über den herrlichsten aller Bäume, den Lebensbaum, der vom Sinai weg an die heilige Stätte, d. h. nach Jerusalem, verpflanzt wird. Der Sinn der Allegorie ist in 20_5 richtig dahin gedeutet, daß die besonderen göttlichen Gnadengüter des Volkes Israel, vor allem die Segnungen des Gesetzes, sowie das für die messianische Zeit in Aussicht stehende Heil gemeint sind. Näheres siehe unten zu Kap. 24.

Überhaupt stimmen diese Angaben ganz zu der Bedeutung, die dem Michael im Buche Daniel ($10_{13\ 21}$ 12_1) als Fürsten des Volkes Gottes zugemessen wird.

5) 20_6. Der fünfte Engel heißt in P σαριηλ, in A Saraqael. Damit stimmt aber nicht Kap. 27. Dort ist nämlich als der nun folgende Interpret nach A Uriel genannt. Der griechische Text fehlt an dieser Stelle. Als das Richtige zu erwarten ist Suriel (צוריאל). Daraus ist die Lesung σαριηλ in 20_6 zu erklären (צריאל, vielleicht im Hebräischen so defektiv geschrieben), sowie die Lesung Uriel in Kap. 27, durch Wegfall des σ von σουριηλ. צור steht hier im Sinne des aramäischen טור = Fels, Berg. Also der Bergengel. Darum muß er Kap. 26 f. als Interpret dienen, wo die heiligen Berge (Zion usw.) und deren Felsenschluchten vorgeführt werden.

Die Angabe in 20_6 lautet: (σου)ριηλ . . . ο επι των πνευματων οιτινες επι τω ονοματι (so ist zu lesen statt πνευματι) αμαρτανουσιν, also über die Geister, die wider den (heiligen) Namen (Gottes) sündigen. Es ist also das Strafamt über die Gotteslästerer. Diese Angabe ist durch Abstraktion aus Kap. 27 entnommen, weil dort Suriel in seiner Auskunft über die verschiedenen Berge und Schluchten sich auf die Deutung der Hinnomschlucht beschränkt. Dieselbe sei bestimmt als Strafort derjenigen, „die mit ihrem Munde gegen den Herrn unziemliche Reden führen und über seine Herrlichkeit Schlimmes reden“ (σκληρα λαληλουσιν).

Die damit gegebene Bestimmung des Amtes dieses Engels ist zu eng. Denn Suriel hat offenbar nicht bloß dieses Strafamt, sondern ist überhaupt der Wächter der heiligen Berge.

6) 20_7, Gabriel, der „Mann Gottes“, das Idealbild männlicher Vollkommenheit, der Manneskraft. Er erscheint schon Dan 8_{16}. In Dan 9_{21} wird er nachdrücklich bezeichnet als der Mann Gabriel. Sein männliches Idealbild ist es vielleicht auch, das Dan $10_{5\,f.}$ gezeichnet wird. Er ist es auch, der Lk $1_{11\,ff.}$ und 1_{26} erscheint bei der Ankündigung von Geburten männlicher Kinder.

Laut der Angabe 20_7 ist er gesetzt über das Paradies und die Seraphim und Cherubim. των δρακοντων scheint nämlich ein Mißverständnis des Übersetzers zu sein, der unter שרפים feurige Schlangen verstand, von denen Num 21 die Rede ist.

Auch diese Angabe über die Funktion des Engels ist aus dem Reisebericht abstrahiert, 32_6. Dort erscheint allerdings im griechischen wie im äthiopischen Texte als Interpret nicht Gabriel, sondern Raphael, der schon einmal vorgekommen ist (Kap. 22). Der Text 32_6 ist zu korrigieren. Es muß dort statt Raphael vielmehr Gabriel

heißen. Er ist es, der über die Verhältnisse des Paradieses, speziell den Baum der Erkenntnis, Auskunft gibt, also muß er, wie der Verfasser von 20 $_7$ daraus schließt, über das Paradies gesetzt sein. Weil aber beim Paradies nach Gen 3 $_{21}$ sich auch die Cherubim befinden, so wird ihm auch die Aufsicht über diese, wozu auch noch die Seraphim mitgenommen werden, zugemessen.

Ob der Verfasser von Kap. 20 mit diesen Angaben den Sinn des Verfassers des Reiseberichtes getroffen hat, ist fraglich. In Kap. 32 gibt Gabriel vermutlich nicht über den Baum der Erkenntnis Auskunft, weil er über das Paradies gesetzt wäre, sondern weil durch den Sündenfall das durch Gabriel repräsentierte Ideal des göttlichen Ebenbildes, die wahre Männlichkeit und Menschlichkeit, geschädigt, auch die normale Fortpflanzung des Menschengeschlechts gestört, also das von ihm vertretene Gebiet verletzt worden ist, darum er besonders die Strafe, die dafür die Menschen getroffen hat, hervorheben muß.

7) 20 $_8$. Als letzter der Erzengel wird in der zweiten Rezension von P noch angegeben Remiel: ρεμειηλ, ον εταξεν ο θεος επι των ανισταμενων. Dieser Engel mitsamt der ihm zugewiesenen Funktion nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als in dem Reisebericht Kap. 21 ff. auf ihn keinerlei Bezug genommen ist. Der Verfasser dieses Berichtes kennt nur sechs Interpreten, und der Verfasser von Kap. 20 (wenigstens in der Fassung von P 1) hat von sich aus die Sechszahl zur Siebenzahl vervollständigt, hat aber den Namen kaum selbst erfunden, sondern sich an eine schon bestehende Überlieferung angelehnt.

Der Engel Remiel ist sonst, so viel ich sehe, außer unserer Stelle fast gar nicht weiter bezeugt. Nur in der syrischen Baruchapokalypse 55 $_8$ 63 $_6$ findet sich der ähnliche Engelname Ramael mit der näheren Erklärung: der den wahren Gesichten vorsteht (55 $_8$), und als der Vertilger des Heeres der Assyrer zur Zeit des Hiskia (63 $_6$). Wenn es dort heißt „der den wahren Gesichten vorsteht", so scheint man den Namen Ramael mit ראה (sehen) in Verbindung gebracht zu haben, doch kaum richtiger Weise.

Die ursprüngliche Bedeutung des ersten Wortteiles „Remi" ist das „Niederwerfen", von רמה (werfen). Remiel, „der Wurfengel", ist also eigentlich der Vertreter der göttlichen Macht, welche (die Übermütigen) zu Boden wirft. Damit stimmt die Funktion überein,

die dem Ramael in der Baruchapokalypse übertragen ist, in der Vernichtung des assyrischen Heeres[1]. Damit stimmt ferner auch der Sinn des Satzes überein, womit an unserer Stelle 20 $_{8}$ die Bedeutung des Engels charakterisiert wird: ον εταξεν ο θεος επι των ανισταμενων. ανισταμενων scheint hier Wiedergabe des hebr. מתקוממים (die sich Erhebenden = die sich Auflehnenden) zu sein. (Vgl. Ps 59 $_{2}$ των επανισταμενων. Hiob 20 $_{27}$ επαναστaιη. 27 $_{7}$ επανισταμενοι, als Wiedergabe desselben Ausdrucks.) Über diese im Trotz gegen Gott Aufstehenden ist Remiel gesetzt, um sie niederzuwerfen.

Die hier vorliegende Überlieferung von den sechs, bzw. sieben Erzengeln ist für uns wichtig, weil sie auch vom Verfasser des Buches Daniel, sowie von den Schriftstellern des NT aufgenommen worden ist. Sie ist älter als das Buch Daniel (2. Teil) und doch verhältnismäßig jung. Das geht schon aus den Namen selbst hervor, in welchen das Aramäische mitspielt (z. B. גבריאל). Der Name ריעאל ist zwar als Personenname alt (Ex 2 $_{18}$ etc.; speziell edomitisch, Gen 36 $_{4}$ etc.); aber die Deutung mit der Ableitung von רעה (weiden, nähren) ist jung. Denn die Transkription von LXX ραγουηλ deutet auf das harte ע, so daß eine andere Etymologie dem Namen ursprünglich zugrunde zu liegen scheint als die Ableitung von רעה (weiden, mit weichem ע).

Die Angaben des Buches Henoch (Kap. 20 und 21 ff.) bilden wohl die älteste Quelle, in der uns ausführlich und deutlich die Lehre von den 6 oder 7 Erzengeln dargelegt wird.

Kap. 22. v. 11. ην ανταποδωσεις των πνευματων εκει δησει αυτους μεχρις αιωνος. So lautet der unverständliche griechische Text. ἣν—εκει, diese beiden Worte bilden wohl zusammen die mißverstandene Wiedergabe des aramäischen Relativums ד mit nachfolgendem Adverb תמן (dort), wodurch das Relativum wieder aufgenommen und verdeutlicht wird, also beides zusammen richtiger zu übersetzen durch ὅπου. Das Ganze ist vielleicht so zu lesen: (ὅπου) ανταποδοσεις των πλημμελημaτων εκει δωσει αυτοις μεχρις αιωνος (aram.: דפורענ חוביא תמן וג׳), d. h. wo er ihnen Strafen für ihre Verfehlungen zukommen läßt bis in Ewigkeit.

v. 13. Hier ist wohl der Sinn: Und hier wurde für die Geister

[1] Ähnlich ist der Name Jeremia, ירמיהו, d. h. Jahwe wirft nieder.

derjenigen Menschen ein Platz geschaffen, welche nicht unheilig und Sünder waren wie die Gottlosen, aber doch der Gottlosen Genossen waren, d. h., die sich zwar nicht selbst schwer versündigten, aber doch durch unerlaubte Gemeinschaft mit Sündern sich verfehlten (fremder Sünden teilhaft wurden, I Tim 5_{22}). Also ist etwa zu lesen: οσοι ουκ ησαν ανοσιοι και αμαρτωλοι ως οι ασεβεις, και (aram. ו im Sinne von αλλα) μετα των ανομων ησαν μετοχοι.

23 $_4$. Über dieses Feuer, aus dem das Licht aller Himmelskörper unterhalten (genährt) wird, siehe zu 20_4.

Kap. 24. Über die sieben Edelsteinberge siehe zu 18_{6-9}. (v. 4. οι δε περι τον καρπον, zu lesen οι δε περι αυτο καρποι?)

Laut 20_5 ist Michael über die Güter des Volkes (Israel) und über den Tempel gesetzt. Siehe zu der Stelle. So gibt er auch hier Auskunft über diese in sein Amt fallenden Dinge. Das wichtigste der Güter des Volkes ist das Gesetz. Darum muß hier Michael Belehrungen über den Berg des Gesetzes, den Sinai, geben. Die beim Sinai befindlichen herrlichen Bäume sind die Verkörperungen der dem Volke Israel im Anschluß an das Gesetz gegebenen göttlichen Gnadengüter, z. B. Gesundheit, Weisheit, Reichtum usw. Besonders aber verweilt Henoch bei der eigentlichen Gnadengabe der messianischen Zeit, die in dem von ihm ausführlich beschriebenen Lebensbaume verkörpert ist. Erst beim Eintritt der messianischen Zeit (25_4) bekommen die Frommen Macht, von diesem Baume zu essen. Dann wird dieser Baum beim Tempel zu Jerusalem gepflanzt (nach Hes 47_{12}). Von ihm genießend, gewinnen die Frommen ein längeres Leben auf Erden, als wie es ihre Väter gelebt haben (25_6).

Der Lebensbaum von Gen 2, der in der Beschreibung des Paradieses Kap. 32 fehlt, ist also von Henoch zunächst in die Nähe des Sinai, dann nach Jerusalem verpflanzt gedacht, woraus hervorgeht, daß er diesen Baum allegorisch als in engster Beziehung zum Gesetze Israels stehend denkt; zwar nicht mit dem Gesetz identisch; denn die Frommen beginnen erst mit dem Eintritt der messianischen Zeit davon zu essen; aber doch so, daß der Zutritt zu ihm durch das Gesetz vermittelt ist.

26 $_{4f.}$ Hier ist der Text wohl interpoliert. In 26_6 und 27_1 ist nur von einer tiefen und trockenen, baumlosen Schlucht geredet, über deren Bedeutung Auskunft erteilt wird; hier aber wird von zweien geredet. Also vielleicht zu lesen: Und westlich von diesem

einen andern Berg, niedriger als er und gar nicht hoch, και φαραγγα βαθειαν και ξηραν ανα μεσον των τριων ορεων. και η φαραγξ εστιν βαθεια εκ πετρας στερεας, και δενδρον ουκ εφυτευετο επ αυτη.

Es hat dann jemand nachträglich noch eine vierte Schlucht erwähnt, die ebenfalls tief und trocken sei und an der Spitze (am oberen Ende) der drei Berge sich befinde. Damit ist wohl das Wadi ed-Dschoz im Norden gemeint. Daher die Interpolation.

28 $_{1}$. Hier ist vielleicht zu lesen: και ειδον α υ τ ο υ ερημον τ ο π ο ν κ α ι α υ τ ο ς πληρης δενδρων.

29 $_{2}$. κρισεως δενδρα; zu lesen: κουκεος δενδρα, Kokosbäume? Dafür scheint auch das unübersetzbare Wort kuaskuas zu sprechen, das im äthiopischen Text in diesem Verse sich befindet. Dann muß es in den Schlußworten des Verses nicht heißen: και τα δενδρα αυτων ομοια καρυαις, sondern: και οι κ α ρ π ο ι αυτων ομοια κ α ρ υ ο ι ς, d. h. ihre Früchte glichen Nüssen.

32 $_{2}$. Ζωτιηλ, aram. זִיו מְטַיֵּל, d. h. der sich hin und her bewegende Glanz. Gemeint ist das להב החרב המתהפכת, die Flamme des sich hin und her bewegenden Schwertes, Gen 3 $_{24}$, welche sich am äußersten Rande des Gartens Eden befindet. Henoch passiert also den Eingang zum Paradiese. ζωτιηλ ist wohl verschrieben aus ζωμτιηλ.

Kap. 40. Die Angesichter.

In diesem Abschnitt werden wir mit einer Gruppe von vier zusammengehörigen Engeln bekannt gemacht, welche „die Angesichter" heißen. Die Benennung ist wohl zu verstehen im Anschluß an biblische Ausdrücke. So schon Ex 33 $_{14\,f.}$: „Mein Angesicht wird vor dir gehen, und ich will dich zur Ruhe bringen. — Wenn nicht dein Angesicht mit geht, so führe uns nicht von dannen hinauf." Das Angesicht des Herrn ist die Person Jahwes selbst. Demgemäß ist auch der Engel seines Angesichts (Jes 63 $_{9}$) der Repräsentant der göttlichen Person selbst, wie es schon Ex 23 $_{21}$ von dem geleitenden Engel Israels heißt: Mein Name ist in ihm.

Dieser Engel erscheint zunächst in der Einzahl. So auch im Buch der Jubiläen 1 $_{27\ 29}$ und öfter; im Testament Juda 25.

Es scheint für ihn ein Name gebildet worden zu sein, der aus Gen 32 $_{31\,f.}$ (פניאל oder פנואל) entnommen wurde.

Wenn nun hier bei Henoch nicht ein, sondern vier solche Angesichtsengel erscheinen, so ist damit eine Gruppe gebildet, die in

deutliche Parallele zu den vier Cherubim Hesekiels tritt und offenbar eine höhere Stufe davon bildet. Die Sache scheint sich so zu verhalten, daß drei solche Vierheiten gleichsam übereinander stehen: die Cherubim, die Seraphim und die Phanim. Die Cherubim bilden den untersten, die Phanim den höchsten Rang. Die Cherubim sind die Repräsentanten der Naturkräfte, die Seraphim diejenigen des Gottesdienstes der Gemeinde, die Phanim aber stellen die Haupteigenschaften der göttlichen Person selbst dar, etwa die Wahrheit, Barmherzigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit.

Die Angesichtsengel (als Mehrzahl) erscheinen ebenso im Buch der Jubiläen $2_{2\ 15\ 27}$. Test. Levi 3 (die Engel des Angesichts des Herrn). Auch sind die vier Phanim wohl identisch mit den bei Henoch 14_{23} erwähnten Heiligsten der Heiligen, die sich niemals aus der Nähe Gottes entfernen.

In späteren Stellen des Buches Henoch (61_{10} 71_{7}) erscheint merkwürdigerweise anstatt der Dreiheit: Cherubim, Seraphim und Phanim, vielmehr die Reihe: Cherubim, Seraphim und O p h a n i m. Damit ist zusammenzustellen, daß im slavischen Henoch 20_{1} (siehe die Ausgabe von CHARLES-MORFILL, 1896) nacheinander aufgezählt werden: Cherubim, Seraphim und „die Wachsamkeit vieler Augen". Diese letzteren sind es eben, denen auch der Name Ophannim beigelegt wurde. BONWETSCH, in der Theol. Literaturzeitung 1896 (Sp. 155 unten) zeigt, daß in der erwähnten Stelle des slavischen Henoch in gewissen Zusätzen der Handschriften A und B, die er aus ihrer Korruption herstellt, eben diese dritte Engelgruppe auch ausdrücklich als Ophannim bezeichnet wird. Allerdings machen diese Zusätze den Eindruck nachträglicher Glossen.

Auch in der talmudischen und spätjüdischen Angelologie bilden die Ophannim eine öfter wiederkehrende Klasse von Engeln.

Es läßt sich dabei die Vermutung nicht abweisen, daß der Name Ophannim nichts anderes ist als eine durch Mißverständnis entstandene Abänderung des Namens Phanim. Die Variante Ophannim (Räder) für Phanim (Angesichter) ist dadurch entstanden, daß man sich die Phanim, die als Angesichter naturgemäß zum Schauen da sind, in ihrer ganzen Person mit der Fülle von Augen versehen dachte, die in Hes 10_{12} (vgl. auch 1_{18}) den Cherubim und speziell auch ihren Rädern beigelegt sind. An und für sich ist die Bezeichnung Ophannim (Räder) für die hier gemeinten Engel sehr

unpassend, da man sich dieselben doch nicht radförmig vorzustellen hat. Auch bei Hesekiel sind die Ophannim ja keine Engel, sondern einfach die Räder des göttlichen Thronwagens. So ist denn Phanim wohl die ursprüngliche und richtige Bezeichnung der hier gemeinten Gruppe von Engeln.

In unserem Kap. 40, wo uns die Beschreibung der Phanim am ausführlichsten dargeboten wird, erscheint die wahre Bedeutung dieser vier Gestalten als Darstellung des göttlichen Wesens in seinen Haupteigenschaften doch auch schon getrübt, indem die vier Engel des Angesichts mit den Gestalten des Kreises der sieben Erzengel (vgl. Kap. 20) vermischt erscheinen.

Schon in 9_1 nehmen wir wahr, daß aus dem Kreise der sieben Erzengel deren vier als besonders hervorragende ausgesondert werden: Michael, Gabriel, Uriel und Raphael. Da diese vier ausgeprägten Gestalten sich als Darstellung einer vierfachen Entfaltung des göttlichen Wesens zu eignen scheinen, lag es nahe, sie den vier Phanim oder Angesichtsengeln gleich zu setzen. Das ist in Kap. 40 geschehen, nur mit der Abweichung, daß statt des Uriel Phanuel erscheint, dem ja schon durch seinen Namen die besondere Eigenschaft als „Angesichts“-Engel anhaftet. (So auch wieder 71_9).

In dieser Identifikation liegt, wie gesagt, eine Trübung des ursprünglichen Gedankens. Die vier Angesichtsengel sind etwas anderes als die Erzengel, und nicht bloß Uriel, sondern auch Michael, Gabriel und Raphael hätten hier aus dem Spiel bleiben sollen.

Die vier Engel heißen einfach gemeinsam פנים (Angesichter) oder „Engel des Angesichts“, ohne Unterscheidung besonderer Individualnamen. Am reinsten erscheinen sie, nur unter der allgemeinen Bezeichnung ζωα, in Offenb Joh $4_{7\,ff.}$, wo sie sowohl Züge der Cherubim Hesekiels, als auch der Seraphim des Jesaja an sich tragen, aber deutlich eine höhere, über diesen beiden Arten von Engeln stehende Vierheit darstellen. Die vier Angesichter sind dort gedeutet als das Löwen-, Kalbs-, Menschen- und Adlersantlitz, worin sich eben die oben angedeuteten Eigenschaften (speziell etwa hier als Stärke, Geduld, Weisheit und Gerechtigkeit) abspiegeln.

Daß derjenige Interpret, der in unserem Kapitel (40_9) die vier Angesichter in ihren einzelnen Namen deutet, ein gewisses entferntes Gefühl für deren eigentliche Bedeutung (Darstellung der göttlichen Haupteigenschaften) besitzt, tritt darin zutage, daß er bei dem

ersten der von ihm erklärten Engel (Michael) zwei dieser Eigenschaften ausdrücklich hervorhebt: Barmherzigkeit und Langmut.

Er trifft damit allerdings kaum das Richtige; denn da Michael in der sonstigen Überlieferung (vgl. Daniel 10 $_{13}$ $_{21}$ 12 $_{1}$ Offenb Joh 12 $_{7\,ff.}$; man denke auch an die Assumptio Mosis bei Judae v. 9) als der gewaltige Kämpfer gegen die Satansmacht erscheint, für den sich am ehesten unter den vier Angesichtern das Löwenantlitz eignen würde, ist es unpassend, an ihm besonders die sanften Tugenden der Geduld und Barmherzigkeit hervorzuheben. Dieselben passen weit eher zu dem „Heilengel" (Raphael) als besondere Auszeichnung.

Auch in der Deutung des vierten Engels, Phanuel, zeigt sich unser Interpret nicht besonders glücklich. Offenbar ist die Bedeutung des Namens ursprünglich die des „Angesichtsengels" κατ' ἐξοχήν, der passender Weise allen vier Engeln gemeinsam, oder, sofern irgendeiner der vier einen Vorrang vor den anderen haben darf, dem ersten unter ihnen gleichsam als Hauptangesicht zukommen sollte.

Statt dessen deutet er nun den Namen so: Phanuel, der über die Buße zur Hoffnung (d. h. die zur Hoffnung führende Buße) derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben sollen. Er mischt dabei augenscheinlich eine Etymologie ein, die mit der ursprünglichen Bedeutung des Namens Phanuel nichts zu tun hat. Er denkt an das Wort פנה (umkehren = Buße tun). Also „Bußengel".

So scheint es denn, daß die Kunde von den vier Angesichtsengeln, die uns in unserem Kapitel geboten wird, hier nicht mehr in ihrer ursprünglichen und richtigen Idee, sondern in starker Trübung erhalten ist. Es läßt sich aber aus den vorhandenen Spuren, im Zusammenhang mit der übrigen biblischen Überlieferung, das Richtige wohl noch erschließen.

Kap. 52. Die Metallberge.

Die sechs Metallberge, von denen hier die Rede ist, stehen, wie Charles im Kommentar richtig hervorhebt, in naher Beziehung zu dem Monarchienbild von Daniel 2.

Wir finden hier die aufeinander folgenden Metalle: Eisen, Kupfer, Silber, Gold, weiches Metall und Blei. In 67 $_{4}$ ist eine andere Variante: Gold, Silber, Eisen, weiches Metall und Zinn.

Bei Daniel folgen aufeinander: Gold, Silber, Erz, Eisen, Gemisch von Ton und Eisen.

CHARLES urteilt, das Bild Henochs von diesen Metallbergen sei auf Daniel 2 gegründet. Ich möchte die Sache genauer so präzisieren: Das Bild Henochs von den Bergen und die Traumgestalt von Daniel 2 gehen unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Quelle zurück, wobei die Darstellung Henochs einige ältere Züge aufbewahrt zu haben scheint, die bei Daniel eine Umgestaltung erfahren haben.

Das Gleichnis ist ohne Zweifel babylonischen Ursprunges. Die Idee desselben bestand ursprünglich darin, daß der Weltlauf in sieben Perioden eingeteilt sei, bzw. in sieben aufeinander folgende Herrschaften (Königreiche). Die sieben Perioden entsprechen den sieben Planeten. Jede der Perioden steht unter dem Einfluß, der Herrschaft eines der Planeten.

Zu vergleichen ist die Stelle bei ORIGENES, Contra Celsum VI, 22, wo eine Leiter mit sieben Pforten (κλιμαξ επταπυλος) aus den Mysterien des Mithras beschrieben ist: Die erste Pforte besteht aus Blei und ist dem Saturn zugehörig, die zweite aus Zinn, der Venus, die dritte aus Kupfer (Jupiter), die vierte aus Eisen (Merkur), die fünfte aus einem Mischmetall (κεραστον νομισμα, dem Mars), die sechste aus Silber (Mond) und die siebente aus Gold (Sonne).

In engem Zusammenhang mit der babylonischen Idee der aufeinander folgenden Zeitalter steht auch die griechisch-römische von den Weltaltern: das goldene unter Saturn, dann das silberne unter Jupiters Herrschaft, welchen noch das eherne, sowie das bis jetzt bestehende eiserne nachfolgen. Vgl. z. B. OVID, Metamorph. 1, 89 ff.

Auch bei Henoch ist die enge Zusammengehörigkeit mit den Planeten noch deutlich ersichtlich, und zwar in der Stelle 67_4, wo es heißt: Er wird jene Engel, die Ungerechtigkeit gezeigt haben, in jenem brennenden Tal einschließen . . . im Westen bei den Bergen des Goldes usw. Die hier erwähnten Engel sind nichts anderes als die Planetengeister, die als große brennende Berge auch schon in 18_{13} und 21_3 erschienen sind.

In der dem Henoch zugrunde liegenden Form des Gleichnisses also sind die einzelnen aufeinander folgenden Reiche durch Berge dargestellt, je aus einem anderen Metall bestehend. Deutlich scheint auch in der Reihenfolge der Aufzählung der Wert der Metalle be-

achtet zu sein, in Kap. 52 in aufsteigender Reihe: Eisen, Kupfer, Silber, Gold, also genau umgekehrt wie bei Daniel, in 67 $_4$ in absteigender Reihe: Gold, Silber, Eisen, weiches Metall, Zinn. Streng durchgeführt ist allerdings diese Wertordnung an keiner der beiden Stellen, indem dort auf das Gold noch das Blei und das weiche Metall folgt, und hier wohl das weiche Metall als das wertloseste am Schluß erwartet werden sollte. Um das Gleichnis vollständig zu machen, sollte bei Henoch noch ein siebenter Berg erwartet werden. Dieser, der wohl in der babylonischen Urform enthalten war, ist hier weggelassen, da an die Stelle des siebenten Reiches bei Henoch die Herrschaft des Messias tritt.

Bei Daniel ist der Stoff anders gestaltet. Statt der Reihe der Berge finden wir dort die Menschengestalt, in deren einzelnen Körperteilen die Metalle so aufeinander folgen, wie es bei den Bergen der Fall war: das Haupt von Gold, die Brust von Silber, dann das Erz, das Eisen usw. Daß aber in der ursprünglichen Fassung des Gleichnisses die Bergreihe und nicht die Menschenglieder vorgeführt waren, davon scheint sich bei Daniel noch eine Spur zu finden. Das letzte Reich nämlich, das alle vorhergehenden zertrümmert und ersetzt, ist bei ihm ein Stein, der sich zu einem großen B e r g auswächst, der die ganze Welt erfüllt (2 $_{35}$). Diesen Zug scheint Daniel aus dem älteren Berggleichnis herübergenommen zu haben.

Ferner ist bei Daniel die Siebenzahl aufgegeben, also auch der Zusammenhang mit den Planeten, der auch bei Henoch schon durchbrochen erscheint. Daniel kennt nur fünf Weltreiche, denen als letztes das Reich des Himmelsgottes nachfolgt.

In dem Gleichnis von den Bergen fand sich als besonderer, vielleicht der letzte der Berge derjenige v o n w e i c h e m M e t a l l (äthiopisch naṭabtab ነጠብጣብ). Es ist nicht ohne weiteres klar, was damit gemeint ist. In dem erwähnten Zitat aus ORIGENES contra Celsum findet sich bei dem der Venus zugewiesenen Zinn die Bemerkung παραβαλλοντες αυτῃ (d. h. der Venus) το φαιδρον τε και μαλακον του κασσιτερου, so daß man annehmen möchte, es sei auch bei Henoch mit dem weichen Metall das Zinn gemeint. Dem widerspricht aber, daß in der zweiten Aufzählung der Berge, in 67 $_4$ (Gold, Silber, Eisen, weiches Metall und Zinn), das Zinn, als Ersatz des Bleies von 52 $_2$, als ein besonderes neben das „weiche Metall“

tritt. Und so findet sich denn auch in der Aufzählung bei contra Celsum als Metall des Mars ein Mischmetall (κεραστον νομισμα), dem zufolge es von der betreffenden Pforte heißt, sie sei εκ του κραματος ανωμαλος τε και ποικιλη, d. h. zufolge der Mischung ungleichmäßig und verschiedenfarbig; worin das Pendant zum weichen Metall des Henoch zu vermuten ist.

Offenbar hatte weder der Verfasser des Henoch noch der des Mithrasgleichnisses eine klare Vorstellung davon, was das weiche Metall bzw. κεραστον νομισμα sei.

Bei Daniel liegt ein klarer Begriff vor, der in dem Gleichnis von dem Monarchienbild zu einem bedeutsamen Faktor wird; der unterste Bestandteil der Menschengestalt, die Füße, bestehen aus einem Gemisch von Eisen und Ton. Die innere Schwäche, Geteiltheit, Haltlosigkeit dieses letzten Reiches, das vor dem messianischen hergeht, ist damit drastisch gekennzeichnet. Der Stein, der an die Füße prallt, schlägt sie mühelos zusammen, und das ganze Bild ist damit unrettbar verloren.

Es ist überhaupt das Verdienst Daniels, den Stoff, der ihm vorlag — es war in Wirklichkeit, wenn man es recht versteht, ein babylonischer Königstraum — den auch Henoch in roher Gestalt und ohne klare Anschauung von der Bedeutung überliefert hat, in eine klare und faßbare Gestalt gebracht und mit einer klaren und überzeugenden Deutung versehen zu haben.

Es ist noch hervorzuheben, daß die Henochsche Form des Gleichnisses von den Bergen, die wie Wachs zerschmelzen, beeinflußt zu sein scheint von Prophetenstellen, vor allem Micha 1_4: Unter ihm schmelzen die Berge, und die Täler zerspalten sich wie das Wachs vom Feuer, und wie die Wasser, welche abwärts strömen. Ähnlich Jes 64_1 Ps 97_5. Wie in den erwähnten Prophetenstellen der Herr selbst es ist, vor dem die Berge zerschmelzen, so läßt auch Henoch statt des letzten Berges den Auserwählten (Messias) in Person auftreten.

Vielleicht stehen auch die sieben Berge, auf welchen die Hure Babylon sitzt (Offenb Joh 17_9), in Zusammenhang mit den sieben Bergen, die in der ursprünglichen Form des Gleichnisses von den Weltreichen sich gefunden haben.

59 2b. „Die Wohnplätze der Erde ließ er mir erscheinen samt dem Schall des Donners.“ Hier ist wohl „Erde“ unrichtig statt „Blitz“. Der Fehler ist im Aramäischen durch die Verschreibung ארק für ברק entstanden. Der ganze Satz ist dem Sinne nach nur eine Dublette zu 59 1 2a, Aussagen über Blitz und Donner, wo ungefähr das Gleiche gesagt ist, was hier wieder.

Kap. 60. v. 6. Die Fortsetzung zu v. 6 bildet v. 24b: Und Söhne werden mit ihren Müttern und Kinder mit ihren Vätern getötet werden etc. (Ähnlich CHARLES im Kommentar.) v. 7–24a ist ein Einschub, wodurch an ganz unpassender Stelle allerlei naturgeschichtliche Merkwürdigkeiten berichtet werden. Der Einschub selbst zerfällt wieder in zwei verschiedene Elemente: v. 7–10a, Worte Noahs, wie aus v. 8 hervorgeht, von den beiden Ungetümen Leviathan und Behemoth; die Fortsetzung zu v. 10a ist 24a. Was dazwischen liegt, sind wieder ganz andere Dinge, die ganz die Art der Henochreden an sich tragen und nur zufällig hierher verschlagen worden sind. Die ersten Worte von v. 24a: Da sprach der Engel des Friedens, der bei mir war, — sind zwar eine typische Ausdrucksweise der Henochreden (40 8 etc.), bilden aber hier vielleicht nur eine redaktionelle Klammer, um die folgenden Noahworte mit dem vorhergehenden eingeschobenen Abschnitte zu verbinden.

v. 18. Zur Verbindung des Schnees mit dem Rauch vgl. Ps 148 8: Feuer und Hagel, Schnee und Rauch.

Kap. 61. v. 4. „Die Auserwählten werden anfangen, bei den Auserwählten zu wohnen.“ Sollte wohl heißen: „bei dem Auserwählten“, d. h. dem Messias.

v. 10. Betr. die Ophannim, an deren Stelle die Phanim erwartet werden sollten, siehe zu Kap. 40. Statt „der Auserwählte“ muß es wohl heißen „die Auserwählten“, da hier ein gewaltiger Weltchor seinen Lobgesang dafür darbringt, daß dem „Auserwählten“, d. h. dem Messias, das Weltgericht übergeben ist. In diesen Chor hinein paßt nicht der Auserwählte selbst als ein untergeordnetes Glied zwischen anderen. Der große Chor ist sachlich das gleiche, was Offenb Joh 5 8ff. erscheint.

67 9. Der ursprüngliche Sinn dieser Stelle, die vom Baden großer Herren in heißen Bädern handelt, ist vielleicht der: Wie ihr Leib beim Baden erhitzt wird, so wird auch ihr Geist in die Hitze des Gerichtes kommen.

Kap. 69. Ein Verzeichnis böser Engel.

Unter den Namen der hier verzeichneten bösen Engel bedürfen einige noch einer Erläuterung.

v. 6. Gadriel, der Mordengel, der die Menschenkinder die tödlichen Waffen erfinden lehrte. Der Name ist vielleicht entstellt aus Dakriel דקריאל d. h. Stechengel, oder Hargiel הרגיאל = Mordengel, von הרג (töten).

v. 8. Penemue, vielleicht = פנאמונה, abgekürzt aus פִּנָּה אֱמוּנָה d. h. „er hat den Glauben fortgeschafft“ (weggeräumt). Es ist derjenige Geist, der durch falsche Weisheit die Menschen vom Glauben (fides erga deum), insbesondere aber durch die Einführung schriftlicher Urkunden, überhaupt des ganzen Schrifttums, die Treue des gegebenen Wortes (fides inter homines), statt zu stützen vielmehr untergräbt und vernichtet. Also פנאמונה: der Glauben und Treue beseitigt. Die Aussage v. 8: Dieser hat den Menschenkindern das Bittere und Süße gezeigt, — ist allerdings befremdlich. Es braucht doch wohl keine Belehrung eines bösen Geistes, um bitter und süß zu unterscheiden. Sollte nicht hier ursprünglich eine Anspielung auf Jesaja 5 20 beabsichtigt sein: Wehe denen, die das Bittere süß und das Süße bitter machen, d. h. die durch falsche Kunst, Sophistik und dgl. alle richtigen Begriffe verkehren? Das würde gut zu der übrigen Charakteristik des Penemue passen. Der Text wäre also verdorben. Es müßte etwa heißen: Dieser hat die Menschenkinder gelehrt, das Bittere und das Süße zu verkehren.

v. 12. Kasdeja = כשדיא, d. h. der Chaldäer. Er ist das Haupt und der Ursprung aller Chaldäerweisheit, d. h. der Zauberei. Er lehrt die Menschen allerlei Zauberkünste, von denen in v. 12 einige aufgezählt werden. Er ist also sachlich nächstverwandt mit Semjaza (8 8).

Unter den Zauberkräften, die er lehrt, ist auch aufgeführt: der Sohn der Schlange, der Tabaet heißt. Das ist unverständlich. Die Worte sind verdorben und werden erst durch das Zurückgehen auf das Hebräische verständlich, das etwa so gelautet hat: ובן חשך שניו בִּעֲת, d. h. „und den Sohn der Finsternis, der Schrecken heißt“. So erfordert es der Parallelismus zu dem vorhergehenden Glied: die Schläge, die durch die Mittagshitze entstehen. Und so entspricht es der Grundstelle Ps 91 5 f.: Du wirst dich nicht fürchten vor den Schrecken der Nacht (מפחד לילה), noch vor dem Pfeile, der bei Tage

fliegt, vor der Pest, die im Finstern wandelt, vor der Seuche, die am Mittag verderbet.

חשך scheint innerhalb der hebräischen Textüberlieferung verderbt worden zu sein in נחש, daher in der Übersetzung: der Sohn der Schlange, statt: der Sohn der Finsternis. (Oder in נֹשֵׁך „der Beißer", wo dann נשך vom Schlangenbiß verstanden wurde, darum „der Beißer" durch „Schlange" wiedergegeben?)

בעת (bzw. בְּעָתָה) „Schrecken" ist durch Korruption zu טבעת geworden, daher die Übersetzung: der Sohn der Schlange, der Tabaet heißt.

v. 13. Es folgt eine sehr dunkle Stelle. Schon der Anfang ist dunkel: Dies ist die Zahl des Kasbeel, des Hauptes des Schwures, den er den Heiligen zeigte, als er hoch oben in Herrlichkeit thronte. So nach CHARLES' Übersetzung, der aber statt „dies ist die Zahl" sagt: dies ist die Aufgabe, — indem er annimmt, daß das im Hebräischen entsprechende Wort מנין (Zahl) aus ענין verderbt sei; doch zeugt der äth. Text für „Zahl". BEER übersetzt: Dies ist die Zahl des Kesbeel, der den Heiligen den Hauptschwur zeigte.

Meine Vermutung ist folgende:

Der hebräische Text hat gelautet: ז' מנין כשפאל d. h. Sieben ist die Zahl des Kaschpeel, der den Heiligen den Hauptschwur zeigte usw. Der Engel heißt also כשפאל, Beschwörungsengel, von כשף (bezaubern, beschwören). Und ז' ist Zahlzeichen, bedeutet „sieben", wurde aber vom Übersetzer als Abkürzung von זה „dieses" genommen. Darum: Dies ist die Zahl usw.

Es handelt sich hier um den Beschwörungsengel, der den höchsten aller Eide in Gebrauch gebracht hat. Da nun der Ausdruck für „schwören" und die Zahl „sieben" eng zusammengehören (vgl. die Geschichte von Beerseba Gen 21 27 ff.), so ist es passend, als die Zahl des Engels, der sich mit kräftigen Beschwörungsformeln befaßt, sieben anzugeben.

Worin der furchtbare Schwur, der höchste, den es gibt, den Kaschpeel dem Michael entlockt und dann kundgemacht hat, besteht, ist nur mit dunklen Worten angedeutet, zunächst mit den Ausdrücken Biqa v. 13 und Akae v. 15.

Vergleicht man mit unserer Stelle Jubil 36 7, wo als der höchste Schwur derjenige beim hochheiligen Namen (יהוה), bei dem Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat, angegeben

ist, so könnte man vermuten, daß auch bei Henoch einfach das Tetragrammaton gemeint sei. Dagegen sprechen aber die Namen Biqa und Akae, sowie die Tatsache, daß dieses geheimnisvolle Wort durch eine finstere Macht dem heiligen Engel Michael, der es verwahrte, entlockt werden mußte, was von dem Jahwenamen nicht gesagt werden kann, den Gott ohne teuflische Mitwirkung dem Mose und seinem Volke geoffenbart hat.

Was nun die Differenz der Namen Biqa und Akae betrifft, so ist dieselbe nur scheinbar. Es ist im Grunde das gleiche Wort. Dasselbe erscheint in der zweiten Form Aqae rein für sich, in der ersten Biqa aber ist es mit der hebräischen Präposition ב verbunden, die entweder im Sinne eines ב essentiae aufzufassen ist: der Name des Schwures (oder der Schwur selbst) besteht in Aqae. Oder so, daß das ב als Präposition des Schwures gelten muß, um anzugeben, wobei man schwört: der Schwur geschieht bei Aqae.

Nach den Ausführungen Henochs hat dieser Schwur (in dem Worte Aqae) einerseits eine ungeheure kosmische Gewalt. Er bildet sozusagen das konstitutive Element des ganzen Weltalls. Er hat für die guten Geister eine höchst beseligende, bewahrende Kraft (v. 24f.). Zugleich aber liegt in ihm eine dämonische Gewalt, indem er durch Mißbrauch in die Hand der gefallenen Geister gelangt ist, für die er eine ähnliche Bedeutung hat, wie die Styx für die Götter, d. h. sie schaudern bei der geheimnisvollen Kraft dieses Namens zurück (v. 14). Der Name, um den es sich hier handelt, ist also zugleich das höchste Segenswort, wie der unheimlichste Fluch.

Er scheint in naher Beziehung zum Namen des Menschensohnes (des Messias) zu stehen, wie der Zusammenhang bei Henoch erraten läßt, indem nach der Erörterung der Kraft dieses Eides in v. 26 fortgefahren wird: Große Freude herrschte unter ihnen (den Heiligen), und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbaret wurde.

Das hebräische Äquivalent von Aqae (Biqa) scheint הקע (ביקע) zu lauten. Das e am Schlusse von Aqae, griech. ακαε, ist Wiedergabe von ע, wie in ιωδαε = יהוידע, ελιαδαε, ελιδαε = אלידע.

Zu seiner Erklärung sind diejenigen Stellen des AT heranzuziehen, wo von der Todesart des הוקע die Rede ist: Num 25 4 (Nimm alle Häupter des Volkes, והוקע אותם ליהוה נגד השמש, d. h. und weihe sie dem Fluchtod, sozusagen als Anathema, dem Jahwe

angesichts der Sonne). Ferner II Sam 21 $_{6\ 9\ 13}$. v. 6: Es sollen uns sieben Männer von seinen (Sauls) Söhnen gegeben werden, והוקענום ליהוה בגבעת שאול, d. h. und wir wollen sie dem Fluchtod weihen für Jahwe in Gibea Sauls. v. 9: Und er gab sie in die Hand der Gibeoniter, ויקיעם בהר לפני יהוה. Es wird dann berichtet, wie die Leichen dieser Getöteten (v. 21 עצמות המוקעים) unter freiem Himmel ausgestellt blieben, wo sie offenbar bis zur völligen Verwesung hätten bleiben müssen, wenn nicht um besonderer Umstände willen David sie hätte begraben lassen, und zwar, wie bedeutsamerweise erwähnt wird, mit den Leichnamen Sauls und Jonathans zusammen, die ein ähnliches Schicksal erfahren hatten. Dieselben waren nämlich ebenfalls aufgehängt (תלום v. 12) oder nach I Sam 31 $_{10}$ (Lesart von LAGARDE: הקיעו, statt תקעו) von den Philistern der gleichen fluchartigen öffentlichen Schaustellung geweiht worden.

Die Erklärung des Wortes hat Schwierigkeiten gemacht. Siehe DILLMANN zu Num 25 $_{4}$, wonach παραδειγματιζειν und εξηλιαζειν in LXX die annähernd treffendste Übersetzung ist. Der nahe Zusammenhang mit Dtn 21 $_{22}$ f. ist aber augenscheinlich. Es muß ein fluchartiges und schandvolles öffentliches Aufhängen und Ausstellen der Leiche, wodurch sie als αναθεμα (קללת אלהים) dem Jahwe geweiht wurde, damit verbunden gewesen sein.

Dieses הקע erscheint nun, wie wir sehen, als Fluchwort auch bei Henoch in den Ausdrücken Akae und Biqa. Das hebräische Äquivalent ist entweder als Perfekt Hofal zu lesen: הֻקַע, möglicherweise mit Dagesch im ק, also abgeleitet von einer Nebenform נקע, die sich bei Hesekiel (23 $_{18}$ etc.) findet, also: „er ist aufgehängt“, oder als Imperativ Hifil: הַקַע (hänge auf), bzw. Jussiv Hofal יקע (er werde aufgehängt). (Oder als Infinitiv הָקַע?)

Daß auch Henoch bei dem Worte an ein Aufhängen dachte, scheint aus den Ausführungen hervorzugehen, worin er die kosmische Bedeutung dieses geheiligten Wortes beschreibt. v. 16: Dies sind die Geheimnisse dieses Schwures: durch seinen Schwur ist der Himmel fest gegründet und aufgehängt worden, ehe die Welt geschaffen wurde und bis in die Ewigkeit durch ihn. Auch die Befestigung (gleichsam Aufhängung) der Erde über den Wassern durch diesen Eid wird hervorgehoben (v. 18), überhaupt wie durch ihn die wichtigsten Elemente, durch die die Welt in ihrem Bestande zusammengehalten wird, festgemacht werden. Vgl. z. B. auch v. 19:

Durch jenen Eid sind die Abgründe befestigt; sie stehen und rühren sich nicht von ihrer Stelle von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Kap. 71. Die in diesem Kapitel beschriebene Versetzung Henochs in den Himmel und vor Gottes Angesicht ist nichts als eine unklare und verworrene Wiederholung dessen, was Kap. 14 f. klarer und ausführlicher beschrieben war. In Kap. 14 f. war Henoch in einer vorläufigen, nicht definitiven Entrückung zu Gott gelangt, um dort das Urteil über die gefallenen Engel zu vernehmen. Hier werden Elemente jener Schilderung wiederholt in der Meinung, daß es sich um die definitive Entrückung Henochs handle.

v. 1. „Ihre Kleider waren weiß und ihr Gewand und Antlitz leuchtend wie Schnee" erinnert an 14_{20}.

v. 2. „Ich sah zwei Feuerströme, und das Licht jenes Feuers strahlte wie Hyazinth" vgl. 14_{19}. Es scheint, daß hier (Kap. 71), als in einer versprengten Dublette, der ursprüngliche Wortlaut besser erhalten sei, als in 14_{19}, so daß jene Stelle nach dieser verbessert werden kann. Siehe zu 14_{19}.

v. 3. Der Erzengel Michael vertritt hier die Stelle des ungenannten Engels, der 14_{25} erwähnt wird.

v. 5. „Himmel der Himmel" heißt hier das zweite Haus, das 14_{15} erwähnt ist. Der Gedankengang aber ist verwirrt, indem ja sachlich schon v. 2 von dem gleichen Ort die Rede ist.

„Und ich sah dort in der Mitte jenes Lichtes einen Bau aus Krystallsteinen, und zwischen jenen Steinen Zungen lebendigen Feuers." Damit gelangt die verwirrte Schilderung wieder auf einen früheren Standpunkt, in den Himmel niedrigerer Stufe zurück, der $14_{9\,f.}$ beschrieben ist.

v. 6, parallel 14_{12}.

v. 7. Ophannim, statt Phanim, vgl. zu 61_{10}. „Die Nimmer-Schlafenden", Reminiszenz aus 39_{12} etc.

v. 8. Die Namen der vier Engel stammen aus Kap. 40. Wenn sie aber hier genannt werden als solche, die aus jenem Hause heraustreten (v. 9), so beruht das wieder auf einer verwirrten Vorstellung. Denn von den vier Phanim — diese sind ja mit den „Heiligsten der Heiligen" gemeint — ist ausdrücklich 14_{23} gesagt, daß sie niemals die Nähe Gottes verlassen, noch von ihm weggehen.

v. 10. „Der Betagte", Reminiszenz aus 46_{1} etc.

v. 11. Sachlich = 14_{24}.

v. 14. Sachlich = 15 2.

Kap. 77. Der Höchste steigt im Süden herab: Sinai. Man denke an den im Süden gelegenen Berg Kap. 18 und 24. Siehe zu 18 6.

Kap. 82. Die Toparchen und Taxiarchen.

Im Nachstehenden sind einige Worterklärungen zu den Namen der Henochschen Toparchen (Engel der Jahreszeiten) und Taxiarchen (Engel der Monate) versucht.

v. 13. Der Toparch des Frühlings Milkiel (מלכיאל) heißt in v. 15 Melkejal, der auch „Tamaini und Sonne“ heißt, welch letztere unverständliche Doppelbezeichnung vielleicht auf מתני השמש (mein Geschenk ist die Sonne) zurückgeht.

Die Namen der zugehörigen Monatsherrscher v. 14 passen für den Frühling:

Adnarel = הֱדָרַנִי אל (mich hat Gott geschmückt).

Ijasusael = יָצִיצְהָאֵל (Gott läßt blühen).

Elomeel = חֵילוֹמֵאֵל (seine Kraft ist von Gott).

Der Toparch des Sommers heißt Helemmelek = חֵילִי מִמֶּלֶךְ (meine Kraft kommt vom König, d. h. von Gott). Nach v. 18 wird er auch „die glänzende Sonne“ genannt.

Die zugehörigen Monatsherrscher v. 17:

Berkael = ברכהאל (Gott hat gesegnet).

Zelebsel = שָׁלֵו בְּצִלּוֹ? sicher in seinem d. h. (Gottes) Schatten (was für die Hitze eines Sommermonates paßt).

Hilujaseph = חילויסיף, er (Gott) vermehrt seine Kraft.

Der Toparch des Herbstes Melejal = מְלֹאִיאֵל (meine Fülle ist Gott, für die Fülle des Herbstes passend).

In v. 20 scheinen die Namen der zugehörigen Taxiarchen zu folgen:

Gidaijal = גְּדֻלִּיאֵל? (meine Größe, d. h. Herrlichkeit, ist Gott).

Ke'el und He'el gehören vielleicht ursprünglich zusammen als ein Name: כִּלְכְּלָהָאֵל (Gott hat ernährt, versorgt)?

Asfael = אספהאל (Gott hat gesammelt; in bezug auf die Einsammlung des Herbstes)?

Der Toparch des Winters Narel = נֵרָאֵל (Gott ist die Leuchte, für die dunkle Jahreszeit passend).

Hier fehlen die Taxiarchen.

[Abgeschlossen den 23. September 1921.]

Der jahwistische Schöpfungsbericht.

Ein Erklärungsversuch.

Von Priv.-Doz. Lic. **Ed. Sachsse** in Münster.

Die mannigfachen Versuche, den jahwistischen Schöpfungsbericht Gen 2_{4-7} zu erklären, befriedigen noch nicht vollkommen. Es bleibt bei sämtlichen ein ungeklärter Rest. Die Schwierigkeit tritt am deutlichsten zu tage bei dem eigentümlichen Wort אֵד, dessen Bedeutung schon der LXX nicht mehr klar war. Aber es wäre doch schlimm, wenn jedes ἁπ. λεγ. im AT eine derartige Unsicherheit für die Erklärung des Zusammenhanges zur Folge hätte. Zudem ist uns die ungefähre Bedeutung des Wortes aus dem Zusammenhang mit hinreichender Genauigkeit klar. Der ED hat zur Folge, daß die gesamte Oberfläche des Kulturlandes getränkt wird. Es muß also ein „etwas" sein, das dem Boden Feuchtigkeit spendet. Damit könnten wir uns begnügen; denn auch ohne nähere Bestimmung dieses Begriffes müßte sich der Gedankengang des Abschnittes restlos erklären lassen, wenn dies die einzige Schwierigkeit wäre. Daß trotzdem Schwierigkeiten bleiben, zeigen die Kommentare: PROCKSCH[1] sagt: v. 5 der Regen und v. 6 der אֵד fallen nebeneinander auf; nach HOLZINGER und SIEVERS entstammt v. 6 anderem Zusammenhang. KÖNIG[2] nimmt eine Brachylogie zur Hilfe. Zwischen v. 6 und v. 7 haben wir uns nach ihm die Folgen der Befeuchtung des Erdbodens zu denken, das Aufsprossen der Vegetation. Er folgt hier älteren Erklärern, z. B. DELITZSCH: der Bericht sagt nicht, daß die ganze Pflanzenwelt erst nach der Schöpfung des Menschen hervorgetreten sei[3]. GUNKEL[4] hebt die Schwierigkeit durch Annahme zweier Quellen, von denen die eine den Regen auf Gott zurückführt, während in der anderen der ED eine selbständige Größe ist, die neben Gott steht.

Wir sehen hieraus, die Bedeutung des ED kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Wichtiger ist die Frage nach dem Zusammenhang der vv. 4—7. Ist uns der Gedankengang des Schöpfungsberichtes klar, so wird sich von hier aus auch die Bedeutung von ED bestimmen lassen.

---

[1] Kommentar S. 22. [2] Kommentar S. 195. [3] Kommentar 3. Aufl. S. 140. [4] HK z. St.

Ehe wir an die Untersuchung herantreten, muß eines klargestellt werden: Das grammatische und das logische Verhältnis der einzelnen Sätze und Satzteile sind nicht ohne weiteres identisch. Das ist selbverständlich und wird doch oft übersehen. Zwischen den beiden Satzgefügen: „ich komme und bringe dir“ und „ich komme, um dir zu bringen“ besteht grammatisch ein Unterschied. Logisch können beide Sätze das gleiche aussagen. Die grammatische Form ist nun im Deutschen ohne weiteres sichergestellt. Die Nebensätze sind durch Wortstellung und Subjunktion gekennzeichnet. Anders in den semitischen Sprachen. Die Grenze zwischen Pronomen, Adverbium, Präposition einerseits und Subjunktion andererseits ist hier eine fließende. Der Satz: טֶרֶם יִכָּרֵת וְאַף יְהוָה חָרָה (Nu 11 33) kann übersetzt werden: es war noch nicht zerrissen, da zürnte . . . Wir können auch übersetzen: bevor es zerrissen war, zürnte . . . Logisch ist der Unterschied nicht nennenswert. Grammatisch ist das Verhältnis der beiden Sätze für unser Empfinden ein verschiedenes. Das eine Mal handelt es sich um eine Beiordnung (Adverbium), das andere Mal um eine Unterordnung (Subjunktion). Der Hebräer macht diese Unterscheidung nicht mit. Für ihn ist טֶרֶם sowohl Adverb als auch Subjunktion. Mit anderen Worten: Unsere grammatische Terminologie darf nicht ohne weiteres auf das Hebräische übertragen werden. Wir werden deshalb die Begriffe: Hauptsatz, Nebensatz, Parenthese usw. vermeiden und zunächst nur das logische Verhältnis der einzelnen Aussagen zueinander klarstellen.

Die vv. 5 ff. sollen zur Darstellung bringen, wie die Welt entstanden ist. Damit sind zwei Fragen gegeben, die der Schriftsteller beantworten muß: 1) Wie sah es vorher aus? 2) Welche Entwicklung trat ein? Unsere Verse müssen deshalb zunächst den ursprünglichen Zustand beschreiben, der vor dem Eingreifen des Schöpfers herrschte. Sie müssen sodann eine Handlung darstellen, durch die eine Veränderung des ursprünglichen Zustandes bedingt wurde. Damit entsteht für uns die Frage: Wo liegt die Grenze zwischen Zustand und Handlung? Liegt sie beim Beginn von v. 6 oder von v. 7.

a) Die Handlung beginnt mit v. 6: Die ganze Erde ist ohne Vegetation. Es fehlt die Feuchtigkeit; denn Gott hat noch nicht regnen lassen. Das war der Urzustand. Dieser Urzustand wird beseitigt durch den Eintritt des ED. Er ist das lebenspendende

Prinzip, das einen neuen Zustand einleitet. — Ist diese Auffassung grammatisch möglich? Der Eintritt einer Handlung wird im Hebräischen durch das impf. consec. zum Ausdruck gebracht. וַיִּיצֶר (v. 7), וַיִּטַּע (v. 8), וַיַּצְמַח (v. 9): da bildete — da pflanzte — da ließ sprossen. Wir hätten entprechend hier zu erwarten: וַיַּעַל אֵד und nicht, wie der Text bietet: וְאֵד יַעֲלֶה. Das einfache Imperfekt ist aber kein erzählendes Tempus. Es kommen ja Fälle vor, wo das erzählende Imperfekt von der Kopula durch ein Wort getrennt ist. Aber hier handelt es sich, soweit ich sehe, durchweg um Worte wie לֹא, הִנֵּה, die unmittelbar vor dem Verbum stehen müssen. Zudem sind die Fälle ganz vereinzelt. Fast ausnahmslos hat die Trennung der Kopula vom Verbum zur Folge, daß anstelle des impf. consec. das Perfekt tritt: וַיִּרְאוּ . . . וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ (Gen 37 $_4$). Bis zum Beweise des Gegenteils erscheint es mir ausgeschlossen, daß das Subjekt des Satzes das impf. consec. von seinem waw trennen kann. v. 6 kann deshalb nicht den Eintritt eines neuen agens, noch weniger den Eintritt des alles umgestaltenden neuen agens zum Ausdruck bringen wollen.

b) Die Handlung beginnt mit v. 7: dann schildert uns v. 6 noch den Zustand, der vor der eigentlichen Schöpfung herrschte. Als Zustand wird das Aufsteigen des ED von den meisten Erklärern gefaßt: König, Stil. § 157: „zugleich sollte das Andauernde dieses Vorganges bezeichnet werden“; Procksch, z. St. „[der Regen war noch nicht da . . .] nur ein Strom entstieg der Erde“. Grammatisch ist eine andere Erklärung kaum möglich. Das Imperfekt muß notwendigerweise einen dauernden Zustand oder — was schließlich auf dasselbe herauskommt — eine sich ständig wiederholende Handlung bezeichnen. Schöner wäre freilich das Partizip, wie in der Parallele Gen 1 $_2$. Während drunten das tohu-wa-bohu herrscht, schwebt (מְרַחֶפֶת) oben darüber der Geist Gottes, das gestaltende Prinzip. Ähnlich würde auch hier es sein: Auf Erden herrscht der Tod, aber das lebenspendende Prinzip ist bereits vorhanden in dem ED [cf. וְנָהָר יֹצֵא 2 $_{10}$]. Doch tritt in solchen Zustandssätzen oft genug das Imperfekt ein. Grammatisch ist gegen diese Erklärung nichts zu sagen. Befriedigt sie aber auch logisch? v. 6 schildert einen Zustand, der dem Zustand, der in v. 5 geschildert wird, diametral gegenübersteht: dort die Tatsache der absoluten Trockenheit, hier die Tatsache der Feuchtigkeit. Wie ist das zu

erklären? v. 6 könnte den Zustand schildern, der zu einer *späteren* Periode der Entwicklung herrschte. Erst war eine Periode der Dürre — dann war eine Periode, wo der ED sich bemerkbar machte. Dann würde aber der *Eintritt* des neuen Zustandes wichtiger sein, als die Dauer dieses Zustandes. Man müßte also das impf. consec. erwarten. Da dies nicht steht, ist der Zeitfortschritt nicht wahrscheinlich. Der Zustand von v. 6 ist gleichzeitig wie der von v. 5. Dann bestehen noch zwei Möglichkeiten. v. 6 enthält eine *modale* Beschränkung von v. 5. So faßt es PROCKSCH: kein Regen, nur eine Hochflut. Das ist möglich, wenn die Schilderung a maiore ad minus sich fortbewegt: ein Regen war noch nicht eingetreten, Pflanzenwuchs war deshalb nicht möglich. Aber ganz trocken war der Boden nicht, weil der ED vorhanden war. Faßt man ED als Dunst, Nebel oder dgl., so ist diese Erklärung naheliegend. Die geringe Feuchtigkeit, die der ED von sich gibt, hätte etwa bewirkt, daß der Boden knetbar wurde für den Menschentöpfer. Aber dieser einschränkenden Bedeutung von v. 6 widerspricht das הִשְׁקָה, das eine Befeuchtung zum Ausdruck bringt, die dem Regen ebenbürtig sein muß. Ist die modal beschränkende Bedeutung von v. 6 ausgeschlossen, so ist endlich noch die *lokal* beschränkende möglich. Das Gefilde שָׂדֶה ist trocken und vegetationslos, aber כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה, d. h. das Kulturland hat seine Feuchtigkeit durch den ED. Der Wechsel von שָׂדֶה und אֲדָמָה muß beachtet werden. Aber es ist doch kaum die Ansicht des Schriftstellers, daß im Anfang *nur* die Steppe vegetationslos gewesen sei, nicht aber das Kulturland.

Wir kommen um die Tatsache nicht herum, daß v. 6 das Gegenteil von v. 5 aussagt. v. 5 sagt: Ehe Gott den Menschen schuf, war die Erde trocken. v. 6 sagt: Ehe Gott den Menschen schuf, war die Erde durch den ED befeuchtet. Wie ist dieser Widerspruch zu beseitigen? GUNKEL verteilt die beiden Verse auf zwei verschiedene Quellen. Aber sie gehören doch beide zu J; und J ist kein Kompilator, sondern ein Schriftsteller, der logisch denkt. Deshalb führt eine Quellenscheidung nicht weiter. Mit Recht fühlt THEIS[1]), daß der Fehler in v. 6 steckt. Dieser muß das Gegenteil von dem aussagen, was sein Wortlaut zum Ausdruck bringt. Er faßt ihn deshalb negativ: Der ED hat *nicht* das Land befeuchtet. Aber woher

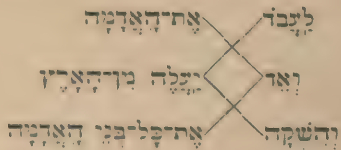
---

[1] Sumerisches im AT.

kommt die Negation? Das לֹא in v. 5 kann über 5bβ nicht mehr wirksam sein. Noch weniger ist es möglich, daß das טֶרֶם nach dem Kausalsatz logisch wieder aufgenommen werden muß. Die einzige Negation, die in Betracht kommt, ist אַיִן in v. 5b.

Von וְאָדָם אַיִן hängt der Infinitiv לַעֲבֹד ab, der einen finalen Nebensatz vertritt. Heben wir die Verkürzung auf, so erhalten wir, bei Verwendung der einfachsten Subjunktion: אֲשֶׁר יַעֲבֹד. In diesem Satz ist das Imperfektum das gegebene Tempus (KAUTZSCH [28] § 165 c). Im Hebräischen hängt im allgemeinen aber nur ein verkürzter Satz von einem Ausdruck ab. Sind logisch mehrere finale oder kausale Bestimmungen abhängig von einem Begriff, so wird nur die erste durch einen verkürzten Satz zum Ausdruck gebracht, während sich die übrigen als unverkürzte, subjunktionslose Sätze anschließen; d. h. ein Infinitiv wird durchweg durch Verba finita fortgesetzt. Wir können im Deutschen diesen Wechsel nicht mitmachen. Die Beispiele hierfür sind bei KÖNIG, Stilistik § 413a—e gesammelt. Ich greife zwei heraus: Jes 45 1: So spricht Jahwe zu seinem Gesalbten Kyrus, den ich bei der Rechten ergriff, לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם וּמָתְנֵי מְלָכִים אֲפַתֵּחַ damit ich vor ihm niederwerfe (?) Völker und die Lenden von Königen entgürte [oder: um — niederzuwerfen und . . . zu entgürten]. Jes 14 25: לִשְׁבֹּר אַשּׁוּר בְּאַרְצִי וְעַל־הָרַי אֲבוּסֶנּוּ וְסָר מֵעֲלֵיהֶם עֻלּוֹ daß ich Assur zerbreche in meinem Lande, daß ich es zertrete auf meinen Bergen, daß sein Joch weicht von ihnen. Wir sehen hieraus: 1) Das Verbum steht, wie zu erwarten, im Imperfekt. 2) Dies wird dadurch ermöglicht, daß durch Chiasmus das Objekt vor das Verbum tritt und es von der Kopula trennt, so daß ein impf. consec. von vornherein ausgeschlossen ist. 3) Rückt infolge von nochmaligem Chiasmus das Verbum an den Anfang des Satzes, so tritt statt des Imperfekts das perf. consec. ein.

Auf unseren Text angewandt, ergäbe sich somit: Von וְאָדָם אַיִן hängen drei finale Bestimmungen ab, von denen die erste zum Infinitiv verkürzt ist, während die zweite und dritte in unverkürztem Zustand folgen. Die Wortstellung ist als doppelter Chiasmus ohne weiteres klar:



Subjekt ist überall der Mensch. Er tränkt die Oberfläche des Kulturlandes, d. h. er macht den Unterschied und beschränkt seine Tätigkeit auf die אֲדָמָה. Regen, Nebel und andere meteorologische Erscheinungen machen diesen Unterschied nicht. Sie befeuchten die אֲדָמָה so gut als das שָׂדֶה [zum Gedanken vgl. Hiob 38 26]. Der Wechsel von שָׂדֶה (v. 5) und אֲדָמָה (v. 6) ist nicht Zufall. Um den Acker zu bewässern, muß der Mensch den אֵד (Objekt) herausholen (יַעֲלֶה hiph. so gut wie הִשְׁקָה) aus der Erde. Was ist dann aber der אֵד?

Etymologisch dürfte אֵד ein Fremdwort sein, deshalb hat es auch keinen Artikel. Doch ist es nicht ratsam, es von dem babylonischen edū, Wogenmasse abzuleiten, da dies selbst ein Lehnwort ist. Man geht besser auf die Ursprache, aus der es stammt, zurück und leitet es, ebenso wie הֵיכָל unmittelbar aus dem Sumerischen ab. THEIS tut dies und setzt אֵד bzw. edū dem sumerischen a-dê-a = šaqū ša eqli, Bewässerung des Feldes gleich. In unseren Zusammenhang würde dies ausgezeichnet passen; trotzdem halte ich die Ableitung für unwahrscheinlich. Es liegt viel näher, an das sumerische id = nāru, Kanal, zu denken. Id muß das gebräuchlichste Wort für einen Wasserlauf im Sumerischen gewesen sein. Nur so konnte sein Zeichen zum Determinativ vor den Namen von Wasserläufen jeglicher Art in der Keilschrift werden. Es ist deshalb an sich leicht verständlich, daß die einwandernden Semiten mit der Kunst der Feldberieselung auch dies Lehnwort übernahmen. Es ist aber vorschnell, die sumerische Bedeutung des Wortes ohne weiteres auf das hebräische אֵד zu übertragen. Der Vergleich von הֵיכָל (Gotteshaus) und e-gal (großes Haus, Palast) zeigt uns, daß ein Wort beim Übergang in eine fremde Sprache Begriffsverschiebungen erleiden kann. Nur die allgemeine Begriffssphäre bleibt meist, aber auch nicht immer, bewahrt. Aber hier paßt die ursprüngliche Bedeutung. Denn auch nach dem Text Gen 2 6 muß der אֵד eine Vorkehrung sein, die den Menschen instand setzt, die Felder zu tränken. Das führt uns gleichfalls auf die Bedeutung: Kanal. Der Mensch muß den אֵד aus der Erde herausheben; d. h. er muß das Kanalwasser[1] aus dem tiefliegenden Kanalbett heraufpumpen, daß es über die Felder laufen kann. Man

[1] Das keilschriftliche Zeichen für id, setzt sich zusammen aus den drei Bestandteilen a (Wasser) + rin (umschließen) + ḫal (schnell sein, laufen). Es bezeichnet somit zunächst das Kanalwasser, nicht das Kanalbett.

vergleiche die sehr anschaulichen Schilderungen SVEN HEDINS[1]. Sie zeigen uns, wie die fortgesetzte Arbeit an den Schöpfwerken im Zweistromland geradezu die Haupttätigkeit des Bauern ist. Die Bedeutung אֵד als Wasserlauf paßt auch zu der einzigen Stelle, wo אֵד sonst noch im AT vorkommt: Hiob 36 $_{27}$. Wenn hier von dem Kanal des Regens gesprochen wird, so finden wir das gleiche Bild Hi 38 $_{25}$, wo von der Leitung תְּעָלָה des Regengusses die Rede ist. Sie paßt viel besser, als die Bedeutung: Dunst, Nebel. Die verdunsteten Wassertropfen kondensieren (יָזֹקּוּ qal nicht piʿel; also intransitiv, nicht transitiv) zu kleinen Rinnsalen, die aus den Wolken auf die Menschen herabfließen:

Fassen wir das Ergebnis zusammen:

Der Urzustand ist gekennzeichnet als völlige Vegetationslosigkeit. Denn die Vegetation bedarf der Feuchtigkeit. Diese Feuchtigkeit kann auf zweierlei Weise herbeigeschafft werden. Die bequemste Art der Bewässerung ist der Regen. Auf ihn ist die Steppe (שָׂדֶה) allein angewiesen. Gibt es keinen Regen, so fehlt dem Steppenbusch (שִׂיחַ) sowie dem Steppengras (עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה) jegliche Existenzmöglichkeit. (Es gab keinen Steppenbusch . . ., denn Gott hatte noch nicht regnen lassen.) Aber die אֲדָמָה ist nicht auf den Regen angewiesen wie die Steppe. Auch im regenlosen Ägypten und im regenarmen Babel bringen die Felder reichen Ertrag, wenn der Mensch fleißig die Schöpfwerke bedient. Geschieht dies nicht, dann verdorrt auch das Fruchtland. Darum wird neben dem Fehlen des Regens das Nichtvorhandensein des wasserschöpfenden Menschen betont.

v. 4b dürfte jetzt grammatisch zu v. 5a zu ziehen sein, wie KÖNIG es tut. Doch scheint mir die Zeitangabe ein späterer Zusatz zu sein von überschriftartigem Charakter. Lassen wir sie fort, so erhalten wir drei Perioden zu drei Stichen:

Noch wuchs kein Steppenbusch auf der Erde,
noch sproßte kein Gras der Steppe;
denn Gott Jahwe hatte noch nicht regnen lassen auf Erden.
Auch ein Mensch war nicht da, der den Acker bestellt
und das Kanalwasser herausschöpft aus der Erde
und berieselt die ganze Fläche des Ackers.
Da formte Gott Jahwe den Menschen, Staub vom Acker
und blies in seine Nase Odem des Lebens,
so ward der Mensch ein lebendes Wesen.

[1] Bagdad, Babylon, Ninive.

Die Erklärer alter und neuer Zeit gehen von der Voraussetzung aus, die zum Teil offen ausgesprochen ist, zum Teil unbewußt mitspricht, daß Gott den Menschen erst dann geschaffen haben könne, nachdem für seine Bedürfnisse gesorgt war. Deshalb sucht man in v. 6 eine Andeutung von der Erschaffung der Vegetation. Hier liegt der Grundirrtum. Der Verfasser sagt nichts davon, daß der Pflanzenwuchs vor der Erschaffung des Menschen eingesetzt habe und wir dürfen in seine Worte nichts hineinlegen, was nicht darinsteht. Er ist eben anderer Ansicht als der Verfasser von Gen 1. Als der Mensch in die Welt eintritt, da findet er keinen gedeckten Tisch vor, über dessen Herkunft er sich keine weiteren Gedanken zu machen braucht. Die Welt, die er sieht, ist zunächst öde und leer. Sie bietet ihm nichts zum Unterhalt. Er ist dem Verderben preisgegeben, wenn Gott nicht hilft. Und nun erfährt der Mensch Gottes Fürsorge. Gott schafft für ihn den Garten, dann die Tiere, schließlich das Weib. Der Mensch wird so Zeuge des väterlichen Gnadenwirkens Gottes. Wie undankbar, daß da der Mensch sich von der Schlange einreden ließ, Gott sei auf ihn neidisch!

Oder wenn wir den Schöpfungsbericht aus quellenkritischen Gründen vom Sündenfall trennen, so bringt er uns zum Ausdruck: Die gesamte Kreatur ist geschaffen nach dem Menschen. Sie ist geschaffen, weil der Mensch sie nötig hat. Einen Selbstzweck hat sie nicht. Sie ist für den Menschen da, und dieser tut recht, wenn er danach strebt, sie zu beherrschen und sich dienstbar zu machen.

[Abgeschlossen den 21. März 1921.]

Hosea Kapitel 3.

Von Dr. **Johann Fück** in Frankfurt a. M.

Die drei ersten Kapitel des Buches Hosea enthalten nach der heute herrschenden Auffassung eine Darstellung der Erlebnisse des Propheten in seiner unglücklichen Ehe mit Gomer bath Diblajim, sowie seiner diesen persönlichen Erfahrungen entsprungenen Anschauung vom Wesen Gottes. Überwiegend erblickt man dabei in Kap. 3 die unmittelbare Fortsetzung der in den vorhergehenden

Kapiteln geschilderten Begebenheiten; aber die der Interpretation daraus erwachsenden Schwierigkeiten haben daneben zwei andere Lösungsversuche gezeitigt: der eine sieht in Kap. 3 einen authentischen Parallelbericht zu Kap. 1; der andere glaubt durch Athetese des Kap. 3 der Schwierigkeiten Herr werden zu können. Unter diesen Umständen darf wohl eine erneute Prüfung der Frage als berechtigt gelten.

Betrachten wir Kap 3 in der überlieferten Textgestalt für sich, so kann über seinen Sinn im ganzen keine ernsthafte Meinungsverschiedenheit bestehen. Gott befiehlt dem Propheten, ein buhlerisches[1] und ehebrecherisches Weib zu lieben, so wie Gott selbst die abtrünnigen Israeliten liebt. Hosea kauft eine solche Frau und verbietet ihr für lange Zeit jeglichen Umgang mit Männern, selbst mit ihm[2]. Denn auch die Israeliten werden lange Zeit ohne eigene Obrigkeit und ohne Kult sein; dann aber werden sie wieder zu Gott (und ihrem König David) zurückkehren.

Die genauen Preisangaben des v. 2, die jeglicher allegorischen Deutung spotten, beweisen, daß hier eine tatsächliche Begebenheit geschildert wird, keineswegs eine allegorische Dichtung vorliegt. Ebenso zwingend folgt aus dem Parallelismus:

1) Gott liebt ein Volk, das (von ihm) abfällt und dafür bestraft wird (und später wieder umkehrt).

2) Hosea liebt ein Weib, das (ihm) die Ehe bricht und dafür bestraft wird,

---

[1] Es macht keinen großen Unterschied, ob man an dem überlieferten Passivum אהבת festhält, oder nach der einleuchtenden Erklärung von Volz, das Passivum sei absichtliche Korrektur, um Juda zu schonen, mit LXX das an sich näher liegende Aktivum vorzieht.

[2] וגם אני אליך ist sinnlos, also korrupt, nicht absichtlich geändert. Die Einfügung von לא אבוא hinter אני setzt eine sehr schwere Beschädigung des im übrigen vorzüglich erhaltenen Textes voraus; andere Emendationen, die paläographisch leichter verständlich sind, befriedigen sprachlich oder sachlich nicht: אין (Steiner, Marti) negiert die Existenz, nicht den Verkehr (das wäre vielmehr: אינני בָּא אליך). Ehrlichs Emendation: וגם אני אלי läßt die Beziehung auf die Frau vermissen; Duhms וגם אֲבָיא לך „auch werde ich es dir vereiteln" bringt nicht die durch גם verlangte Steigerung. Vielleicht ist zu lesen: וגם אני [ל]א לִי⟨כ⟩ mit Zusetzung eines ל und Streichung des letzten כ (Dittographie, da das nächste Wort ebenfalls mit כ beginnt) „du sollst keinem Manne angehören, auch nicht mir". Zur Voranstellung des pron. separ. cf. I Sam 12 23 גם אנכי חלילה לי und Ges.-K. § 135 g.

daß die Frau **dem Propheten**, nicht einem Dritten, die Ehe bricht[1]. Von diesem Ehebruch berichtet Kap. 3 nichts; vielmehr besagt anscheinend v. 3, daß unmittelbar nach dem Brautkauf Hosea das Interdikt über die Frau verhängt, noch ehe es zum Vollzug der Ehe kommt. מנאפת auf einen späteren, **nach** dem Interdikt begangenen Ehebruch zu beziehen, geht nicht an: die Bedeutung der Strafe, die doch die Frau bessern soll, und der Vergleich mit dem Volk, das nach dem Exil reuig zu Gott zurückkehrt, wäre völlig sinnlos. Auch die sprachlich sehr bedenkliche Annahme, מנאפת bedeute „ehebrecherisch veranlagt", Hosea habe also aus dem buhlerischen Wesen der Frau geschlossen, sie werde auch vor einem Ehebruch nicht zurückschrecken, und ihr deshalb den Ehebruch von vornherein unmöglich gemacht, befriedigt nicht dazu genügte die Unterbindung des illegitimen Verkehrs; die des legitimen wäre eine ungerechtfertigte Härte. Außerdem stimmt dann der Vergleich wieder nicht (tatsächlicher Abfall des Volkes von Gott — ehebrecherische Gesinnung, aber kein tatsächlicher Ehebruch). Der klare Wortsinn von מנאפת wie der Parallelismus verlangen gebieterisch, einen **faktischen** Ehebruch anzunehmen, der Parallelismus zeigt, daß er **vor** das Interdikt fällt. Dann muß entweder zwischen v. 2 und 3 der Bericht über ihn ausgefallen sein oder aber er liegt zeitlich vor den Ereignissen des ganzen 3. Kapitels, d. h. es handelt sich nicht um eine neue Ehe, sondern um eine Wiederaufnahme alter, durch einen Ehebruch unterbrochenen Beziehungen. Bei dieser heute fast allgemein üblichen Annahme[2] konstruiert man sich den Verlauf folgendermaßen: Hosea heiratet auf göttlichen Befehl ein buhlerisches Weib, Gomer bath Diblajim (1 $_{2}$), die ihm 3 Kinder gebärt (1 $_{3-9}$); sie bricht ihrem Manne die Ehe; entweder von ihm verstoßen, oder freiwillig zu ihrem Buhlen entlaufen (2 $_{4}$ $_{9}$), sinkt sie immer tiefer, gerät in Sklaverei oder flüchtet ins Vaterhaus. Aber Hoseas Liebe zu ihr ist nicht erstorben, Gott

---

[1] Die absurden Folgerungen, die sich aus der Beziehung von מנאפת auf einen früheren Mann ergeben, hat Wellhausen, Kleine Propheten[1] 102 unwiderleglich nachgewiesen. Gibt man aber den Parallelismus preis, so bleibt es schwierig, zu erklären, wieso Hosea eine Ehebrecherin, die doch entweder mit dem Tode bestraft werden mußte oder in der Gewalt ihres Mannes verblieb, ohne weiteres heiraten konnte.

[2] Cf. besonders H. Cornill, Zur Einleitung in das AT S. 100 f.

befiehlt ihm, sie wiederum zu lieben (3_1), er kauft sie aus der Sklaverei los oder erwirbt sie von ihrem Vater als Sklavin (nach Ex 21_7) 3_2, verhängt aber nun erst eine Probezeit über sie (3_3), nach der er sie in ihre alten Rechte als Gattin wieder einsetzt (3_5). In diesen Erlebnissen sieht Hosea eine göttliche Fügung: auch Gott wird von dem Volke, das er liebt, verlassen; dafür wird er es mit dem Exil bestrafen, aber nach dieser Prüfung wieder in Gnaden annehmen.

So bestechend diese Kombination auf den ersten Blick anmutet, bei näherer Prüfung hält sie nicht Stand. Zwar der in einer so wohlgefügten Darstellung, wie es bei dieser Auffassung die Kap. 1—3 sein sollen, höchst auffällige Wechsel zwichen „Er"- und „Ich"-Bericht [1] läßt sich zur Not noch erklären; schon bedenklicher ist die Namenlosigkeit der Frau in Kap. 3, das Fehlen des Artikels vor אשה in dem Befehl „geh, wiederum liebe e i n Weib"; entscheidend aber ist der Inhalt des Kap. 1 und 2. In Kap. 1 ist außer in den Worten אשת זנונים וילדי זנונים [2] nichts über den Wandel der Gomer ausgesagt; vor allem ist von einem Ehebruch weder bei der Geburt des Kindes noch später das mindeste zu lesen.

2_{4-15} enthält eine Scheltrede Gottes wider sein als Ehebrecherin dargestelltes Land [3]. Die Annahme, daß hier eigene Erfahrungen des Propheten in seiner Ehe vorliegen, daß also aus v. 4 bzw. 9 [4] die „rechtskräftige Scheidung" (CORNILL) sich ergebe, wäre doch nur dann erlaubt, wenn beide Reihen (Gott und sein Volk bzw. der Prophet und sein Weib) bis in die kleinsten Einzelheiten übereinstimmten. Das ist aber nicht der Fall. Handelte es sich um einen breit angelegten Vergleich, so könnten nicht bald in der einen, bald

---

[1] EHRLICHS Erklärung, der „Er"-Bericht Kap. 1 sei durch die Überschrift bedingt, ist unzulänglich.

[2] Sie bedeuten, wie EHRLICH richtig bemerkt, „ein buhlerisch veranlagtes Weib und Kinder, die ihrer Mutter nachschlagen", cf. אשת מדינים „zanksüchtig", אשת חן „lieblich", אשת חיל „brav". Soll nicht die potentielle Eigenschaft, sondern die faktische Betätigung bezeichnet werden, so wird eine appositionelle Verbindung angewandt: Rahab ist eine אשה זונה Jos 2_1 cf. אשה נביאה.

[3] Diese wichtige Erkenntnis DUHMS führt zu der schon von MARTI aus inneren Gründen vorgeschlagenen Ausschaltung der v. 16—25 als späterer (ev. noch von Hosea selbst herrührender?) Zusätze. Auch dadurch wird die Auffassung, Kap. 1—3 sei ein einheitliches Stück, schwer beeinträchtigt.

[4] Gerade v. 8 9 kann wegen des von v. 4—7, 10—15 völlig verschiedenen Bildes (Volk statt Land), das zu v. 16ff. paßt, nicht der ursprünglichen Fassung angehören.

in der anderen Reihe einzelne Glieder fehlen, deren Mangel den Vergleich aufs empfindlichste stört. Vollends von Flucht oder Verstoßung, Sklaverei oder Rückkehr ins Vaterhaus ist nirgends die Rede. Ihre Annahme entspringt nur dem Bestreben, 3_2 irgendwie unterzubringen, ohne daß der einfache Wortlaut eine Handhabe böte. Und kann der Prophet uns zumuten, aus der Zeitangabe 3_3 ימים רבים stillschweigend zu schließen, danach würde er sie als Gattin wieder zu sich nehmen? Müßte diese Krönung seiner „erziehenden Liebe“ nicht ebenso notwendig ausgesprochen werden, wie der entsprechende Gedanke von der Rückkehr des Volkes zu Gott 3_5? Betrachtet man Kap. 1—3 als einheitlichen Bericht, so ist das Verschweigen des Ehebruchs, der Flucht oder Verstoßung, der Sklaverei bzw. Rückkehr ins Vaterhaus ebenso unerklärlich wie der Mangel jeglichen Rückweises in Kap. 3 auf die vorhergehenden Kapitel.

Läßt sich Kap. 3 als unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden Berichts nicht ohne die größten Gewaltsamkeiten verstehen, so bleibt noch zu erwägen, ob es eine fragmentarische Parallele[1] zu Kap. 1 sein könnte. Die Verschiedenheit des „Ich“- und „Er“-Berichts, die Namenlosigkeit der Frau in dem einen, ihre Benennung in dem anderen Stück, die Angabe des Brautpreises 3_2 erklären sich so sehr leicht. Aber genauere Prüfung zeigt, daß eine Parallele nur in $1_2 \sim 3_1$ vorliegt, während im übrigen die beiden Darstellungen nichts miteinander gemein haben: dort die symbolische Namennennung der Kinder ohne den mindesten Hinweis auf einen Ehebruch der Mutter, hier die Bestrafung einer Ehebrecherin durch das Inderdikt. Auch die Zusammenfassung der Angaben von Kap. 1 mit denen von Kap. 3 gibt kein Ganzes, weil eben das wesentlichste Faktum, der Ehebruch, weder hier noch dort erwähnt wird[2].

Die Einwände, die gegen jeden der bisher genannten Lösungsversuche sich erheben lassen, haben nun einzelne Gelehrte veranlaßt,

---

[1] Steuernagel.

[2] Sellin, Einl. i. d. A. T[3] 109 nimmt einen ursprünglichen Ichbericht 1_2 3_1 3_{3-6}a (er liest וֶאֱמֹר impt. statt וָאֹמַר; grammatisch besser wäre dann schon וְאָמַרְתָּ) 1_3a 3_2 mit doppelter Aufforderung Gottes an; diese habe später zu dem Mißverständnis geführt, es lägen zwei Ehen vor. Dementsprechend habe man den Text zerrissen. Abgesehen von dem obigen Einwand, daß auch hier der Ehebruch nicht erwähnt wird, setzt diese Hypothese so komplizierte Überarbeitungen voraus, daß sie schon deswegen nicht überzeugt.

Kap. 3 für eine späte Interpolation zu erklären, bestimmt, entweder[1] zu den allegorisch auf das Südreich bezogenen Kap. 1. 2 das Gegenstück für das Nordreich zu bilden oder[2] auf die drohende Ehegeschichte von Kap. 1 eine verheißende folgen zu lassen.

Allein diese Annahme scheitert an v. 2: „Der Erzähler . . . vergißt von v. 3 ab überhaupt seine Geschichte zu Ende zu erzählen, und alles löst sich ihm auf in Allegorie, um die es ihm auch einzig und allein zu tun ist". Diese Worte HÖLSCHERs zeigen die ganze Ratlosigkeit der Interpolations-Hypothese dem v. 2 gegenüber; denn ein Interpolator, der eine Allegorie dichten will, aber einen ganz unallegorischen Faden hineinwebt, freilich nur, um ihn sogleich wieder fallen zu lassen: das ist ein psychologisches Rätsel, das selbst der Erklärung bedarf, aber nicht als Erklärung dienen kann. Neben diesem Argument kommt der Ichform, die bei einer Interpolation zur Annahme bewußter Fälschung nötigte, sowie den Angaben des v. 4 nur eine untergeordnete Bedeutung zu.

Führt also auch die Annahme der Unechtheit zu keinem befriedigenden Ergebnis, so müssen wir einen neuen Weg der Erklärung einschlagen.

Alle Schwierigkeiten der Erklärung hängen an dem einen Wort מנאפת; sehen wir von ihm vorläufig ab, so erhalten wir einen Auftrag Gottes an Hosea, eine Buhlerin so zu lieben, wie Gott selbst die abtrünnigen Israeliten liebt. Hosea nimmt ein solches Weib und untersagt ihr jeglichen Umgang mit Männern. Ebenso werden die Israeliten lange Zeit ohne staatliche Selbständigkeit und ohne Kultus dasitzen. (Dann aber werden sie wieder zu ihrem Gott zurückkehren.)

Der Vergleich zwischen Gott und Prophet beschränkt sich hier auf einen Punkt: Die Strafe. Gottes Liebe zu einem abtrünnigen Volk besteht eben in der Entziehung der Dinge, die zum Abfall gehören, und in der Vorenthaltung seiner eigenen Liebe; das versinnbildlicht Hosea an einer Dirne, die in trübseliger Einsamkeit eingesperrt ist, die weder ihrem alten Beruf nachgehen kann, noch auch die Rechte einer legitimen Ehefrau genießt. Mit grimmigem Hohn nennt Hosea diese Strafe אהבה, ein Wort, das viermal in

[1] MARTI im KHC.
[2] HÖLSCHER, Die Propheten 426 ff.

dem göttlichen Befehl mit wirkungsvoller Kontrastierung der Bedeutung angewandt wird[1]: „Geh liebe ein Weib, das einen andern liebt, so wie Gott[2] die Israeliten dann liebt, wann sie sich zu den Liebhabern von Traubenkuchen wenden.“ Jeglicher Versuch, den Vergleich zwischen Gott und dem Propheten über diesen einen Punkt hinaus auszudehnen, beeinträchtigt die Wirkung der symbolischen Handlung; die Frage, in welchem Verhältnis Hosea zu dem Weibe steht, ist bei der durchsichtigen Bedeutung des Aktes auch überflüssig. Am nächsten liegt die Annahme, Hosea habe durch den Kauf bei seinen Mitbürgern den Anschein erwecken wollen, er beabsichtige zu heiraten. Dass aber der Begriff Ehebruch in diesem Zusammenhang nichts zu suchen hat, folgt daraus, daß jeder Versuch, ihn irgendwie einzuführen, zu unlöslichen Schwierigkeiten führt, wie wir oben gesehen haben. Wir sind also berechtigt, מנאפת zu streichen.

Die Veranlassung und der Zweck der Interpolation ist ja so offensichtlich, daß auch von dieser Seite kein Einwand gegen die Athetese erhoben werden kann. Wer אהבת רע liest, wird sicher zunächst אֹהֶבֶת רֵעַ verstehen, wie ja LXX ἀγαπῶσαν πονηρά bietet. Daß aber „das Schlechte liebend“ viel zu allgemein ist, zeigt das Parallelglied mit seinem plastischen אהבי אשישי ענבים und v. 3. Um dieser Falschlesung vorzubeugen, schrieb ein Leser, auf den die Vorstellung der Ehe zwischen Gott und Volk in Kap. 2 einen starken Eindruck gemacht hatte, und der Kap. 3 rein allegorisch auffaßte, an den Rand מנאפת, eine Glosse, die später in den Text drang und mit ו eingefügt wurde, ebenso wie im Parallelglied אלהים אחרים[3] als Glosse zu dem derb anschaulichen אהבי אשישי ענבים in den Text eindrang. Auch v. 5 muß bei dieser Auffassung athetiert werden: Der ganze Sinn der Symbolik geht verloren, wenn der

---

[1] Bei der Auffassung, mit אהב gebe Gott einen Auftrag zum Eheschluß, geht diese Pointe verloren, zumal wenn zwischen Eheschluß und Interdikt der Ehebruch angenommen wird. Das Gefühl, daß אהב zur Bezeichnung eines Eheschlusses unpassend ist, wird EHRLICH zu seiner sachlich unhaltbaren Erklärung Anlaß gegeben haben, es bedeute „laß dich in eine Liebschaft ein“.

[2] Nimmt man an dieser Selbstbezeichnung Gottes Anstoß, so kann man כאהבתי lesen, das dann irrig als Abkürzung aufgefaßt und in כאהבת יהוה aufgelöst worden wäre.

[3] Schon die stilistische Disgruenz zwischen dem theologischen אלהים אחרים und dem kräftigen אהבי אשישי ענבים zeigt deutlich, daß beide Ausdrücke nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben können.

Prophet die Wirkung seiner Drohrede durch einen prosaischen, in der symbolischen Handlung durch nichts angedeuteten[1] Zusatz abschwächt. Gehörte der v. 5 zum ursprünglichen Bestande, so müßte man nach v. 3 die ausdrückliche Zusicherung erwarten, daß nach der Zeit der Buße die Restitution in die Rechte der Ehefrau eintreten werde. Dann hätten wir aber wieder an Stelle einer einzelnen außerordentlich drastischen Pointe einen Vergleich zwischen zwei Reihen, bei denen die alten Schwierigkeiten wieder aufleben, da der Abfall des Volkes von Gott nach der Erwählung nicht der Buhlerei der Frau vor der Ehe mit Hosea entspricht. Dagegen läßt sich v. 5 als Interpolation sehr gut begreifen: die Drohweissagung muß in einen versöhnlichen Heilsspruch ausklingen; v. 5 ist also eine genaue Parallele zu den allgemein als Interpolation ausgeschiedenen Versen 2_{1-4}.

Es bleibt jetzt noch die Frage zu beantworten, wie sich Kap. 3 zu Kap. 1 verhält. Hat Hosea die Dirne des 3. Kapitels, etwa eine Hierodule, später entlassen, nachdem sie ihren Zweck erfüllt hatte, oder hat er sie doch geheiratet, und liegt in 1_2 eine Anspielung auf ihren ehemaligen Beruf vor? Oder besteht zwischen Kap. 1 und Kap. 3 überhaupt keine Beziehung? Soviel ich sehe, läßt sich diese Frage vorläufig nicht entscheiden; vielleicht wird eine genauere Kenntnis des Hierodulenwesens einmal ein besseres Verständnis der Verse $1_{2,3}$ ermöglichen. Vorläufig müssen wir uns damit begnügen, daß in 3_{1-4} ein in sich abgeschlossener und aus sich selbst wohl verständlicher Bericht über eine symbolische Handlung des Propheten vorliegt.

[Abgeschlossen den 16. Februar 1922.]

Die erste Elifaz-Rede Hiob Kap. 4 und 5.

Von Lic. theol. **Eva Gillischewski** in Königsberg in Pr.

Über die Frage, welche Verse in Kap. 4 und 5 des Hiobbuches der ersten Elifaz-Rede ursprünglich angehören und welche als spätere Zusätze zu beurteilen seien, gehen die Ansichten der Ausleger nicht unbeträchtlich auseinander.

---

[1] ימים רבים heißt nur „lange Zeit" und besagt, daß die Strafe der Dirne wie die des Volkes lange dauern soll, nicht schnell vorübergeht.

In Kap. 4 werden v. 8 f. von DUHM im Kommentar[1] 1897 stark angezweifelt, in der Übersetzung 1907 ausgeschieden; v. 10 f. werden nur von STEUERNAGEL bei KAUTZSCH 1910, BUDDE[2] 1913, VOLZ 1921 beibehalten; die meisten, WELLHAUSEN 1871, SIEGFRIED 1893, DELITZSCH 1902, DUHM und TORCZYNER 1920 entfernen diese Verse. Neuerdings wird der ganze Visionspassus von TORCZYNER als ein Fremdkörper in unserer Rede bezeichnet. Sehr stark ist auch der Verdacht gegen v. 6 f. in Kap. 5. Hier ist es nur DELITZSCH, STEUERNAGEL, BUDDE, die für ihre Echtheit eintreten. Neben diesen Stellen liegen noch Zweifel an der ursprünglichen Zugehörigkeit vor gegen einige Einzelverse, nämlich 4_{2} $5_{1\ 10\ 22\ 25\ 27}$.

Wir wollen im folgenden zunächst zu diesen Fragen Stellung nehmen und dann unsererseits den Gedankengang der Rede aufzuzeigen uns bemühen.

In Kap. 4 wird v. 2, dessen erste Hälfte sehr schwierig ist, nur von BICKELL 1892, entfernt, von allen anderen aber beibehalten. Bemerkenswert scheint mir, daß keine weitere Rede des Elifaz sowohl, wie der beiden anderen Freunde mit einer solchen Selbstbetrachtung eingeleitet wird; auch wird in verschiedenen Übersetzungen, wie der von DELITZSCH und VOLZ, der Vers separiert anders DUHM, der ihn in Kommentar und Übersetzung mit v. 3 verbindet. Wie LÖHR, BAUDISSIN-Festschrift, S. 308 meines Erachtens nachgewiesen hat, steht dieser Vers ebenso wie 5_{27} außerhalb des strophischen Systems. So auch P. VETTER nach D. H. MÜLLER, XIV. Jahresber. d. israel.-theol. Lehranstalt in Wien, 1907, S. 82 A 1, vgl. LÖHR a. a. O. Die Sonderstellung, die dem Verse durch seinen Inhalt wie auch in formaler Hinsicht angewiesen wird, läßt einen Verdacht gegen seine Echtheit zum mindesten sehr begründet erscheinen. — DUHMs Bedenken gegen $4_{8\,f.}$ sind in erster Linie formaler Natur; er bezeichnet diese Verse als „holprig gebaut" und „unsymmetrisch"; außerdem erscheint es ihm „unklar, was sie im Zusammenhang sagen wollen", sind sie „eine Lehre, ein Trost oder eine Warnung für Hiob"? — Es scheint mir deutlich, daß die beiden Sätze, über deren stilistische Beschaffenheit ich nicht urteilen will, das Pendant sind zu v. 6 und besonders v. 7. Der letztere soll durch

[1] Da die einschlägige Literatur in Fachkreisen hinreichend bekannt ist, ist von einer bibliographisch genauen Angabe derselben des Raumes wegen abgesehen.

seine Frage Hiob nötigen, einzuräumen, daß ein Unschuldiger nicht zugrunde geht, und zu diesem Gedanken stellt Elifaz ergänzend seine Erfahrung, daß nur Böse zugrunde gehen. Für Hiob sind diese Worte v. 7–9 — diesen Gesichtspunkt gibt v. 6 klar an die Hand — eine tröstliche Stärkung. Daß 4 10 f. zwei Sprichwörter sind, die den Zusammenhang zwischen dem Geschick des Bösen und dem der Seinen, nicht, wie der Kontext fordert, das persönliche Geschick des Bösen behandeln, darauf hat LÖHR zur Genüge hingewiesen. Gerade dadurch charakterisieren sich diese Verse als Beischriften, als welche sie auch von der Mehrzahl angesehen werden. Wenn BUDDE ihre Streichung als „Willkür" bezeichnet, so dürfte sich dieses Urteil mit mehr Recht auf VOLZs Übersetzung anwenden lassen, die mit Umstellung von v. 10 b und v. 11 b so lautet:

Der Löwe brüllt mit wilder Stimme
und seine Jungen streifen stolz (!) —
Da muß er elend Hungers sterben
den Jungleun bricht man das Gebiß! —

Gegen die Echtheit der Traumvision hat neuerdings TORCZYNER Bedenken erhoben, S. 12 ff. Da v. 19 ff. mit dem Gedanken vom Untergang der Sünder zum Inhalt von v. 8 f. zurückkehre, so sei die Traumvision, daß Engel und Menschen vor Gott niemals rein erscheinen können, eine Unterbrechung. Zu dieser Annahme zwingt nach TORCZYNER S. 13 vor allem auch der Umstand, daß ja durch die Tatsache, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei, dem Gerechten die Anerkennung seiner Gerechtigkeit und der Trost daraus entzogen würde. Diese Überlegung führt TORCZYNER zu der Vermutung, daß der ganze Visionspassus einer Hiobrede entstamme. Um zu TORCZYNERs Gedanken die richtige Stellung zu gewinnen, ist hervorzuheben, daß Elifaz in dem Visionspassus von der nicht vorhandenen absoluten Reinheit des Menschen Gott gegenüber handelt im Unterschiede von der relativen Reinheit gewisser Menschen gegenüber anderen. Durch diesen Passus will Elifaz einer falschen Selbstbeurteilung in Hiob vorbeugen. Und wenn er von der sittlichen Mangelhaftigkeit der Menschen im Blick auf den allein Reinen v. 19 übergeht zu ihrer physischen Hinfälligkeit v. 20 f. und dann sich speziell wieder zur Vergänglichkeit der Bösen wendet 5 2 ff., so kehrt er damit allerdings zu dem Gedanken von 4 8 f. zurück, aber sein Exkurs ist wohlbedacht und darf als nichts weniger denn als eine

störende „Unterbrechung“ empfunden werden. — 5_{1} wird von Budde, Steuernagel, Volz als echt angesehen, von Siegfried, Beer, Duhm, Löhr, Torczyner, wie mir scheint, mit Recht gestrichen. Es unterbricht jedenfalls diese Apostrophe an Hiob die Schilderung 4_{21} 5_{2}. Ob es, wie Duhm meint, eine Randbemerkung zu 4_{18} sei, lasse ich dahingestellt. Die Ausscheidung von $5_{6\,f.}$ schon seitens Wellhausens, dann Duhms, Richters, Volzs, — Torczyner S. 16 f. nimmt, um die Verse zu halten, eine Lücke im Vorhergehenden an — wird vorwiegend von Duhm begründet; die andern schließen sich seiner Argumentation an. Duhm zitiert v. 6 und fragt: „Warum wird dies in Abrede gestellt? Hiob hat es jedenfalls nicht behauptet.“ — Demgegenüber ist zunächst mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß die Rede des Elifaz doch überhaupt nur eine ganz allgemeine Beziehung zum Monolog des Hiob hat. Des letzteren Klage darüber, daß man ihn in dieses traurige Leben hineingestoßen, beantwortet Elifaz mit einem Hinweis auf die nach seiner Meinung auf dem Vergeltungsdogma ruhende göttliche Weltordnung. Will man aber spezielle Beziehungen zwischen beiden suchen, so läßt sich Hiobs Gedanke, daß dieses irdische Dasein voll ist an Mühen, Leiden, Ärger usw. $3_{17\,ff.}$ sehr gut mit des Elifaz' Worten $5_{6\,f.}$ zusammenstellen; denn sie wollen doch nichts anderes sagen, als was unser Dichter so ausdrückt: die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual. — Zu der Streichung von 5_{10} kann hier auf Löhr S. 309 verwiesen werden; Delitzsch und Steuernagel behalten den Vers bei. Ebendort vgl. über v. 22 25 27. Der erstere wird nur von Duhm und Volz entfernt; alle drei von Budde, Delitzsch, Steuernagel beibehalten. Während Torczyner v. 22 und 25 beibehält, ist er gegen v. 27 skeptisch. Besonders v. 27 sticht inhaltlich gegen die milden, versöhnlichen und abschließenden Worte von v. 26 stark ab.

Bevor wir nun den Gedankengang der Rede aufzeigen, geben wir sie in deutscher Übersetzung wieder in der Gestalt, die wir als die ursprüngliche glauben bezeichnen zu dürfen.

4 3a Sieh du hast viele vermahnt, — 4a den Gefallenen mit Worten aufgerichtet,
3b hast schlaffe Hände gestärkt — 4b und wankende Kniee gefestigt[1].
5 Jetzt . . . . — . . . .
wie's dich traf, wardst du verdrossen, — da's dich faßte, warst du entsetzt.

[1] Vgl. Jes 35_{3}.

6 Ist dir nicht dein Glaube eine Stütze, gibt Zuversicht dir nicht dein Wandel?
7 Denk doch, wer ging unschuldig zugrunde, und wo wurden Gerechte vernichtet?
8 Soviel ich weiß, sind's, die Unheil gepflügt, die Böses gesäet, die es ernten.
9 Vom Hauche des Höchsten vergehn sie, durch sein Zorneswehn nehmen sie ein Ende.

---

12 Zu mir stahl sich ein Wort, es vernahm mein Ohr ein Geflüster,
13a beängstigt von nächtlichen Gesichten[1], 14a da Schreck mich erfaßte und Zittern.
14b Schier in allen meinen Gliedern erbebt' ich, 15b es sträubte sich mir das Haar am Leibe.
15a Ein Geist zog an meinem Gesicht vorüber 16a und verharrte vor meinen Augen,
16a doch nicht erkannt ich sein Aussehen, 16b nur hört ich ein leises Säuseln:
17 „Ist ein Mensch vor Gotte gerecht oder fehllos vor seinem Schöpfer ein Mann?
18 Sieh seinen Dienern traut er nicht und Irrtum legt er seinen Engeln bei.
19 Geschweige daß die Bewohner von Lehmhäusern als rein sollten gelten vor ihrem Schöpfer“[2].

20a Im Umsehn sind sie vernichtet, 20b unbeachtet vergehn sie für immer.
21 Nicht wahr? — Ist herausgerissen ihr Zeltpflock, so sterben sie, und nicht in Weisheit[3].
5 2 Den Toren bringt um seine Unzufriedenheit, dem Narren gibt seine Unrast den Tod[4],
4 bar werden seine Kinder jeder Hilfe, jedweden Rechtes rettungslos beraubt[5].
3 Ich hab gesehn den Toren Wurzel schlagen, doch entwurzelt[6] war seine Stätte gar plötzlich,
5 über seine Ernte fiel her der Hungrige, es schöpften Lechzende von seiner Milch[7].
6 Nicht aus dem Boden steigt das Unheil auf und aus dem Acker nicht wächst das Ungemach,
7 der Mensch allein erzeugt das Ungemach . . . .

8 Doch ich würde mich wenden an Gott und dem Höchsten vertraun meine Sache,
9 der Großes vollbringt unerforschlich und Wunder wirkt ohne Zahl,
11 der Niedrige zur Höhe führt und Trauernde durch Glück erquickt,
12 der die Gedanken der Klugen vereitelt, daß sie nichts Verständiges vollbringen,
13 der die Schlauen mit ihrer eignen Klugheit fängt, daß ihr listiger Plan sich überstürzt,
14 sie am hellen Tag ins Dunkel geraten und wie im Finstern tappen zur Mittagszeit.
15 Doch rettet er vor dem Schwert den Armen[8] und aus der Gewalt des Tyrannen den Schwachen,
16 so daß dem Geringen eine Hoffnung erwächst, der Frevler aber verstummen muß.

---

[1] Zu der Umstellung der Versteile vgl. TORCZYNER, S. 10ff. In Anlehnung an seine Ausführungen ist oben übersetzt. Standen im Archetypus die Halbverse unter- statt nebeneinander?

[2] Vgl. LÖHR, S. 310. [3] Im Gegensatz zu LÖHR, S. 311.

[4] Als Inhalt von kaʿas und qin'â sehe ich das Streben des Toren nach Besitz und Reichtum an, vgl. 5 $_5$.

[5] Stellung dieses Verses abweichend von LÖHR, S. 311.

[6] In LÖHRs Konjektur sehe ich nur einen Versuch, der Stelle einen kontextgemäßen Sinn zu geben. [7] In Anlehnung an TORCZYNER u. a.

[8] Mit TORCZYNER u. a.

17 Wohl dem, den der Höchste zurechtweist, der des Allmächtigen Züchtigung nicht verschmäht;
18 denn er ist's, der verwundet und verbindet, und ob er schlägt, er heilt doch auch.
19 Aus sechs Gefahren reißt er dich heraus, und in der siebenten trifft dich nicht das Unglück.
20 In Hungersnot erlöst er dich vom Tode und in der Schlacht aus der Gewalt des Schwertes.
21 Vor der Zunge des Verleumders bist du bewahrt, brauchst nicht zu fürchten das nahende Unheil.
23 Mit den Felddämonen stehst du im Bunde, hast Frieden mit den wilden Tieren.
24 Du weißt, daß sicher steht dein Zelt und der Ertrag deines Ackers bleibt nicht aus;
26 im Alter gelangst du ins Grab wie die Ernte zu ihrer Zeit auf die Tenne.

Der Gedankengang ist demgemäß folgender:

Elifaz beginnt und schließt seine Rede mit einer Bezugnahme auf die Person Hiobs. Dessen Schrei nach Erlösung von einem Leben, das ihm nur als Qual erscheint, setzt er, Elifaz, im allgemeinen den Gedanken einer gerechten, göttlichen Weltordnung entgegen, die auf dem Satz ruht: der Gute wird belohnt, nur der Böse geht zugrunde 4_{7-9}. Speziell beginnt er damit, Hiob zu mahnen, daß er, da ihn das Unglück erfaßt, nicht gleich verzweifeln dürfe, 4_{5}, sondern sich des Standpunktes erinnern müsse, den er selbst früher gegenüber dem Unglück anderer eingenommen. Übrigens falls er, Hiob, sich Gott gegenüber in besonders günstiger Position wähnt, d. h. wenn er sich für einen absolut reinen Menschen hält, so möge er wissen, daß es solche überhaupt nicht gibt. Elifaz weiß das aus Offenbarung in Form einer nächtlichen Vision und Audition. Schon hier zeigt sich, was auch im folgenden hervortreten wird, daß Elifazs Worte stets eine ganz persönliche Abzweckung haben. Die sittliche Schwachheit der Menschen führt den Redner auf ihre körperliche Hinfälligkeit; sie sterben, und zwar unweise 4_{21}. Den einen tötet kaʿas, den andern qin'â. Diese Begriffe sind zu verstehen von dem rastlosen Streben nach Besitz, und zwar, dem Milieu gemäß, dem des Landmannes, vgl. 5_{5}. Solch Tor geht zugrunde; seine Familie mit ihm 5_{4}[1], und sein Besitz fällt anderen zu 5_{5}. Nicht sein Grund und Boden ließ und läßt sein Verhängnis hervorsprossen, sondern er selbst war und ist der Urheber seines Verderbens 5_{6} f. Auch diese Verse enthalten, natürlich versteckt, eine sehr direkte Spitze gegen Hiob. Es wird ihm

[1] Sind die Verse 4_{10} f. vielleicht eine in die falsche Kolumne geratene Glosse zu 5_{4}?

hier recht verständlich bedeutet, in sich selbst die Ursache seines Unglücks zu suchen. Nach dieser doppelten Mahnung, nämlich sich doch ja nicht als einen absolut Reinen anzusehen, 4 12–19, vielmehr bei sich selbst den Grund des Unglücks zu suchen 4 20 f. 5 2–7, kommt ein positiver Rat 5 8 ff.: ich würde mich, an deiner Stelle nämlich, an Gott wenden, dessen Wesen, wie jetzt 5 11–16 beschreiben, in der ausgleichenden Gerechtigkeit gipfelt. Man beachte dabei noch, wie künstlich dieser Passus disponiert ist: v. 11 die armen Frommen, v. 12 die stolzen Bösen; v. 13 f. ist von den letzteren, v. 15 f. von den ersteren die Rede. Das Thema von diesen Frommen, die von gottgesandtem Unglück heimgesucht werden, gibt den Übergang zum letzten Passus 5 17–26, der wieder ganz persönlich ist, insofern als er in 5 17 erstens die Mahnung enthält zu geduldigem Ausharren und zweitens durch Aufzählung von sechs Bedrängnissen den Hiob sicher an persönliche Lebenserfahrungen erinnern soll. Denn man wird doch wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß diese Aufzählung nicht rein theoretisch ist, sondern daß sie auf Erlebnisse Hiobs anspielt; nur das gewährleistet doch eine rechte Wirkung auf letzteren; und endlich drittens durch den Ausblick auf ein friedsames normales Lebensende ganz besonders dem stürmischen Verlangen nach dem Tode seitens Hiobs in Kap. 3 entgegentritt.

[Abgeschlossen den 14. Januar 1922.]

אביר kein Stierbild.

Von Dr. **Harry Torczyner** in Berlin.

Im Jahrg. XXXIX Heft 1 dies. Zeitschr., S. 38 trägt K. BUDDE die These vor, אפוד sei an mehreren Stellen der Bibel ein später Ersatz für אביר; dieses letztere bezeichne ein Stierbild. Da nun auch H. GRESSMANN in seiner jüngst erschienenen Schrift über die Lade Jahwes aus dem Beinamen der Gottheit אביר יעקב ähnliche Schlüsse zieht, liegt die Gefahr nahe, daß die Fabel vom Stierbild —Ephod weitere Kreise ziehe. Darum teile ich hier aus einer an anderer Stelle[1] erscheinenden Abhandlung über die Bundeslade und

[1] Festschrift der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922.

die Anfänge der Religion Israels folgende Feststellungen zur Bedeutung von אביר mit, hoffentlich mit dem Erfolge, daß אביר „Stierbild“ endgültig aus der Literatur verschwindet.

Man sollte erwarten, daß, wer jene so weitgehende Behauptung aufstellt, zunächst den Beweis dafür erbringe, daß אביר ein Stierbild bezeichnen könne. Ein solcher Nachweis fehlt. Das könnte nachgesehen werden, wenn auch nur „Stier“ die einzige, sichere Bedeutung des Wortes wäre. Aber das ist ganz und gar nicht der Fall. Zunächst ist אביר eine Bezeichnung nicht nur für ein noch zu bestimmendes Tier, sondern auch für Menschen. I Sam 21_{8} wird der „Aufseher der Hirten“ אביר הרעים genannt; ebenso steht אביר Hi 34_{20} in Parallele zu שׁוֹעַ Fürst[1] im Sinne von „Tyrann“. Jes 10_{13} וְאוֹרִיד כאביר יושבים habe ich ZDMG 66, 397 — nach כביר des Qerê — בַּבּוֹר „in die Gruft“ lesen wollen. Nach I Sam 21_{8} und Hi 34_{20} zweifle ich heute aber nicht, daß zum Zusammenhang besser passend וְאֵרֵד כְּאַבִּיר יושבים auszusprechen ist: „ich knutete wie ein Tyrann die Einwohner“, vgl. Jes 14_{6} רֹדֶה באף גּוֹיִם „der knutet im Zorne die Völker“.

Von da aus wird Ps 68_{31} klar: גְּעַר חַיַּת קָנֶה עֲדַת אַבִּירִים בְּעֶגְלֵי עַמִּים; hier werden die friedlichen Völker — mit zahmen Kälbern, die Gemeinde der אבירים, die die Völker bedrängt — mit dem wilden Getier des Röhrichts, Löwen etc. verglichen: Das können wieder nur Tyrannen[2] sein, die sich auf friedliche Völker stürzen, wie der Löwe unter die Kälber: „Weise zurück das Getier des Röhrichts, die Rotte der Tyrannen unter den Völkerkälbern!“ — Man sieht, hier wird bei אביר nicht im entferntesten an Tiere, am allerwenigsten an Stiere gedacht — sonst wäre der Vergleich mit dem Raubtier, das unter den Kälbern wütet, purer Unsinn.

Thr 1_{15} steht die Personenbezeichnung אביר in militärischer Bedeutung: „Zerschmettert hat meine Offiziere (אבירי) in mir der Herr, rief aus einen Termin über mich, zu zerbrechen meine Jungmannschaft (בחורי).“ Dasselbe ist aber auch der Fall — und darum ist auch ebenso zu übersetzen — Ps 76_{6}: „Genommen (?) wurden die klugen Offiziere[3] (אַבִּירֵי לֵב), da sie schliefen ihren Schlaf,

---

[1] Vgl. auch m. Kommentar z. St. [2] Vgl. schon GESENIUS-BUHL 16. Aufl. s. v.

[3] Vgl. die dasselbe meinende Schilderung II Chr 32_{21}: „Und Jahwe sandte einen Engel, der schlug jeden Helden, Anführer und Hauptmann im Lager des Königs von Assur.

und so fanden alle Krieger (אנשי־חיל) nicht aus noch ein" (wörtlich: „ihre Hände"). Darum ist auch Jes 46 12 שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה zu übersetzen: „Hört auf mich, ihr klugen Führer, die ihr fern seid vom Sieg (צדקה)". „Ich bringe meinen Sieg (צדקתי), der nicht fern ist, und meine Hilfe bleibt nicht aus."

In die Schlacht führen uns auch folgende Stellen, wo man gewöhnlich an das Pferd denkt:

Jdc 5 22: אז הלמו עקבי סוס מדהרות דהרות אביריו.

Jer 8 16: מדן נשמע נחרת סוסיו מקול מצהלות אביריו רעשה כל הארץ.

Jer 47 3: מקול שעטת פרסת אביריו מרעש לרכבו המון גלגליו.

Sicherlich lassen diese Stellen an sich die Deutung auf „Rosse" zu[1]; da aber אביר als Tiername, wie wir sehen werden, sonst ganz unmißverständlich ein anderes Tier, das in die Schlacht nicht paßt, אבירים in der Schlacht sonst „Offiziere" bezeichnet, ist es methodisch allein richtig, hier ebenso an diese, die „Helden" zu denken. Diese sind beritten oder auf Streitwagen zu denken, und so steht das Traben der Reiter neben den Tritten der Rosse. Das „Jubeln" — nicht Wiehern — (מצהלות) der Krieger ist nicht befremdlich. Der „Held" zieht jubelnd aus wie ein Bräutigam (Ps 19 6) und im nachbiblischen Hebräisch wird mit demselben Wort vom Bräutigamsjubel gesprochen (מצהלות חתנים). צהל steht ja auch sonst häufig von Menschen.

Ein Bild aus der Schlacht führt uns auch jene Stelle vor, wo man gewöhnlich den Apisstier findet: Jer 46 15 מַדּוּעַ נִסְחַף אַבִּירֶיךָ | לֹא עָמַד כִּי יהוה הֲדָפוֹ, wo LXX geradezu נָס חַף „warum floh Apis, dein Stier" gelesen und übersetzt hat. Aber wann ist der Apisstier jemals nach Palästina und in die Schlacht mitgenommen worden?! Die Übersetzung der LXX und die Beziehung auf den Apis sind — zumal da אַבִּיר, wie sich zeigen wird, gar nicht „Stier" schlechthin bedeutet — nicht mehr als ein geistreicher Scherz. Nichts erlaubt uns und nichts nötigt uns, אַבִּיר hier anders aufzufassen als sonst, wo von den אבירים „Offizieren" in der Schlacht die Rede ist. Freilich ist trotz der Schreibung אביריך die Einzahl anzusetzen; das lehren die Verba נסחף, עמד, הֲדָפוֹ. Aber gleich die Fortsetzung „Zahlreich ist der Strauchelnde" (הרבה כושל) lehrt doch, daß von vielen die Rede, die Einzahl also kollektiv zu verstehen ist:

---

[1] Daß es hier nicht „Stier" ist, bedarf wohl keines Beweises.

„Warum wurden weggefegt deine Offiziere, hielten nicht Stand, da Jahwe sie verwehte! Viele strauchelten und einer sprach zum andern: Auf, laßt uns heimkehren . . . !“

Kann sich das auf den Apisstier beziehen?

Für אביר als Tierbezeichnung bleiben somit — da die vieldeutige Stelle Hi 24_{23} ומשך אבירים בכחו ausscheiden muß, nur vier Stellen:

Jes 34_{7} וירדו ראמים עמם | פרים עם אבירים.

Jer 50_{11} כי תפושי כעגלה דשא | ותצהלי כאבירים.

Ps 22_{13} סבבוני פרים רבים | אבירי בשן כתרוני.

Ps 50_{13} האכל בשר אבירים | ודם עתודים אשתה.

Nach Jes 34_{7} Ps 50_{13} handelt es sich um ein Schlacht- und Opfertier, das nach Jer 50_{11} und Ps 22_{13} dem Hausrind nahe stehen muß. Es kann aber kein Stier schlechthin sein, denn es wird Jes 34_{7} vom zahmen und selbst vom wilden Stier deutlich unterschieden: „Wildstiere, Stiere *nebst Abbirim*“.

Es ist vorläufig müßig, Vermutungen darüber anzustellen, um welche Rinderspezialität es sich handelt. Jedenfalls mußten die Abbirim von dem gewöhnlichen Stier sich *deutlich unterscheiden*. Wohl wegen ihrer besonderen Größe wurden sie — nicht die Stiere überhaupt — die אבירים genannt, welche Bezeichnung sonst für Menschen-*Herren* aller Art üblich war. Ursprünglich etwa „die Großen, Hehren, Besonderen“ o. ä. wurde das Wort aber allmählich zum Namen dieser Rindergattung. Die Sonderentwicklung des Wortes für „groß“, „hehr“, „besonder“ o. ä. zum Namen einer Rinderart klingt aber dort nicht mit, wo אבירים gewiß ursprünglicher große, hervorragende Menschen, Helden, Tyrannen, Aufseher bezeichnet; denn anderenfalls wären Sätze wie Ps 68_{31} ausgeschlossen.

Von wo aus gelangt nun der Hebräer zur Bezeichnung *göttlicher Wesen* durch אביר? Von dem viermal belegten Spezialnamen einer Rinderart oder von dem Wort für „groß“, „hehr“, das weit häufiger (elfmal) Menschen bezeichnet? Nach allen Analogien kann nur das letztere der Fall sein. Und das beweisen die betreffenden Stellen selbst auch.

Ps $78_{24\,f.}$ heißt es vom Manna: „*Himmels*getreide gab er ihnen, Brot der *Göttlichen* (אבירים Hehren, Erhabenen) aß der *Mensch* . . .“ Der Gegensatz ist scharf genug: der *niedrige*

Mensch ißt die Speise hehrer Götter! Ist es auch nur denkbar, daß hier im entferntesten ein „Speise von Rindern“ mitklingt?

Und endlich der Titel אביר יעקב, אביר ישראל, den die Masora übrigens durch die Vokalisation אֲבִיר von אַבִּיר unterscheidet. Steht er irgendwo in Parallele zu שׁוֹר, פָּר, רְאֵם etc., daß man „Stier“ übersetzen dürfte? Gen 49 24 — bekanntlich ist (vgl. LXX und KITTEL z. St.) etwa zu lesen:

מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשֵּׁם רֹעֶה אָבִיךָ (מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן für) יִשְׂרָאֵל —

bietet die Parallele zu אביר jedenfalls רֹעֶה „Hirt, Lenker, Fürst“, Jes 1 24 אָדוֹן „Herr“ (האדון יהוה צבאות אביר ישראל), an den anderen Stellen Jes 49 26 60 16 Ps 132 2 5 nur יהוה. Welche Bedeutung ergibt sich für אביר aus diesen Stellen? Wieder nur die auch sonst überall belegte: „Herr, hehr“.

Das Ergebnis ist: אביר ist nicht „Stier“; das Wort bedeutet an vielen Stellen „hehr, erhaben, Herr, Aufseher, Tyrann, Offizier“; gelegentlich wird so auch eine besonders große Rinderrasse (Bašans?) als „die Besondern, Hehren“ bezeichnet. In אביר als Gottesbezeichnung liegt nur die Bedeutung „hehr, Herr“; weder von Stier noch gar von „Apisstier“ kann irgendwie die Rede sein. Darum ist אביר יעקב nicht „Stier“, sondern „Herr Jakobs“ und erst recht ist an אביר als „Stierbild“ nicht zu denken. Auch dies Stierbild verdient kein besseres Los als das goldene Kalb von Ex 32.

[Abgeschlossen den 4. Dezember 1921.]

Raschis Einfluß auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Buches Josua[1].

Von Rabb. Dr. **A. J. Michalski** in Burgpreppach.

Cap. I.

v. 1. Et factum est . . . L. . . . ipsi autem [sc. exploratores] missi fuerunt ante terminum luctus Mosi secundum Hebraeos cf. R. zu c. II v. 1: ע״כ אני צ״ל שבתוך ימי אבל משה שלחם.

v. 3. Omnem locum . . . L. Ex hoc dicunt aliqui doctores Hebraei, quod hic non solum fuit eis promissa terra Iudaea, sed etiam

[1] Vgl. ZAW Jg. 35, 1915, Heft 3/4 u. Jg. 36, 1916, Heft 1.

tota habitabilis terra ... R.[1] ... ושנינו בספרי אב ללמד על התחומי א"י הרי הוא אומר מן המדבר ... כל מה שתכבשו מחוצה לארץ יהי' קדש ויהי' שלכם

v. 11. Post di. ter L. ... et ideo dicunt Hebr. ... quod istud praeceptum Iosue scribitur hic per anticipationem, quia non fuit factum, donec exploratores ab eo missi reversi fuerunt ad ipsum ... R. zu v. 10 ביום שתמו ימי בכי אבל משה. vgl. hierzu R. zu c. II v. 1 und zu c. III v. 5.

Cap. II.

v. 1. Misit ergo Iosue ... L. Hic dicit Ra. Sa., quod missio istorum exploratorum facta fuit ante terminum luctus Mosi, quod probat sic, quia filii Israel transierunt Iordanem decimo die mensis primi, ut habetur infra IV ca. Item Moses fuit mortuus, ut dicit Ra. Sa. septimo die mensis XII anni immediate praecedentis ... Ex duobus autem istis praedictis sequitur, quod a die mortis Moysi usque ad diem transitus Iordanis inclusive fluxerunt tantum XXXIII dies ... R.[2] ע"כ אני צ"ל שבתוך ימי אבל משה שלהם, שהרי לסוף ג' ימים שתמו ימי אבל משה עברו את הירדן, שנשם אנו למדים שמת משה בז' אדר כשאתה מונה ל"ג יום למפרע מיום שעלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון ...

ibid. In abscondito ... L. ... Hebraei autem dicunt, quod fingebant se esse surdos et mutos ... R. כך ת"י ... עשו עצמכם כחרשים ...

ibid. Meretricis L. ... et ideo translatio Chaldaica ... habet: Mulieris hospitalariae et sic dicunt etiam Hebraei venditricem victualium. R. ת"י פונדקיתא ומוכרת מיני מזון. Dicunt tamen Hebraei, quod utraque significatio convenit ipsi Rahab. R. zu v. 11: ... וזנתה כל מ' שנה.

v. 4. Abscondit L. ... In Hebraeo habetur sic ... „abscondit eum", quod ab Hebraeis exponitur tripliciter. Uno modo, quia exponitur hic singulare pro plurali ... Alio modo, quia mulier festinans eos abscondere posuit eos in ita parvo loco, qui non videbatur sufficiens nisi pro uno ... Tertio modo exponitur, quia dicunt aliqui Hebraei, quod isti duo viri fuerunt Caleb et Phinees. Dicunt etiam, quod iste Phinees erat angelus in corpore humano, ideo poterat stare

---

[1] Vgl. Breithaupt, R. Salomonis Iarchi Commentarius Hebraicus in liber Iosuae etc., Gotha 1714, p. 2 Anm. 6.

[2] Vgl. Breithaupt l. c. p. 4 Anm. 2 u. 3.

coram hominibus et non videri ab eis, quando volebat R. יש מקראות מדברים על הרבים כיחיד, לפי שמיהרה בהטמנת׳ ובמקום צר כאלו היה יחידי ומ״א ר׳ תנחומא דרש פנחס וכלב היו ופנחס עמד לפניהם ולא ראוהו לפי שהיה כמלאך.

v. 15. Demisit. L. . . . Hebraei, qui dicunt, Rahab fuisse meretricem, dicunt, quod solita fuerat, per funem illum recipere fornicarios et emittere, ut, sicut fuerat ei instrumentum peccati et transgressionis, sic et ei fieret instrumentum salvationis R. באותו החבל וחלון היו הנואפים עולים עליה, אמרה, רבש״ע באלו חטאתי באלו תמחול לי

v. 16. Ibique latitate. L. . . . Hebraei autem dicunt, quod revelatum fuit ipsi Raab pro salute exploratorum qui tantum tardarent R. נצנצה בה רוח הקדש שישובו לסוף שלשה ימים

Cap. III.

v. 5[1]. Sanctificamini. L. Hebraei autem dicunt: Sitis parati R. הזדמנו.

v. 8. Cum ingressi fueritis. L. Dicunt Hebraei, quod steterunt in Iordane prope ripam, . . . quousque totus populus transisset. R. כשתכנסו לפנים משפתו בירדן תעמדן עד אשר יעברו כל העם . . .

Cap. IV.

v. 16. Ut ascendant. L. Ex hoc, quod non dicitur hic: ut transeant, sed: ut ascendant, dicunt Hebraei, quod ascenderunt super ripam, per quam intraverant eo quod stabant iuxta illam, . . . ex quo sequitur secundum dictum Hebraeorum, quod populus Israel fuit tunc ex una parte Iordanis et sacerdotes cum arca in parte opposita. . . . Ideo dicunt, quod arca aliter transivit quam populus, dicentes quod arca portavit portatores suos . . . non solum ultra fluvium, sed etiam ultra populum, quem debebat praecedere . . . R.[2] ויעברו אין כתיב כאן אלא ויעלו למדנו שעל השפה שהיו עומדין אצלו עלו. cf. R. zu v. 11. לא כדרך שעברו האחרים . . . נמצא ארון ונושאיו מצד זה וכל ישראל מצד זה, נשא ארון את נושאיו ועבר לפני העם.

v. 20. Duodecim quoque lapides. L. Dicunt Hebraei, quod transito Iordane non statim iverunt in Galgalis, sed prius iverunt in montem Hebal et ibi portaverunt illos XII lapides et levigaverunt

[1] Vgl. auch zu L.'s Bemerkungen zu v. 3 und v. 4 R. z. St.

[2] Vgl. Breithaupt l. c. p. 10 Anm. 9/10.

eos calce et scripserunt super eos mandata legis . . . et de lapidibus illis fecerunt altare et super illo obtulerunt hostias et in sero venerunt in Galgalis. . . . Et ad hoc allegant, quod praedictum est in hoc ca.: Donec omnia complerentur, quae Iosue ut loqueretur ad populum praeceperat dominus et dixerat ei Moyses. cf. R. zu v. 3. כמצות משה לבנות מהם מזבח בהר עיבל ולכתוב עליהם את דברי התורה, ובו ביום באו אל הר עיבל ובנו בהם את המזבח והעלו עולות . . . ובאו ולנו בגלגל.

Cap. V.

v. 2. Cultros lapideos. L. Hebraei dicunt novaculas acutas R. כתרגומו איזמלין חריפין

ibid. Secundo. L. . . . Dicunt enim Hebraei, quod dicitur secunda respectu illius circumcisionis quae facta fuit illa nocte in Aegypto, qua percussit dominus primogenita Aegyptii tunc enim multi fuerunt circumcisi. . . . Ideo aliter dicitur quod haec circumcisio solennis dicitur secunda respectu illius quam fecit Abraham de mandato domini. R. שמלו כבר בליל יציאת׳ ממצרים קהל גדול יחד וזו פעם שניה . . . ורבותינו אמרו „שנית“ זו פריעת מילה שלא נתנה לאברהם אבינו

v. 9[1]. Dixitque dominus. L. . . . ideo exponitur secundum Hebraeos videlicet quod quando filii Israel petebant a rege Aegypti de regno suo egredi . . . Aegyptii, qui constellationes observabant, dicebant eis: Miseri, quo vultis ire? Ecce constellatio ostendit effusionem vestri sanguinis futuram, si recedatis. In circumcisione vero facta per Iosue effusus est sanguis populi circumcisi, quae effusio non fuit eis ad vituperium et malum sed magis ad bonum. R. שהיו . . . אומרים . . . כוכב אחד יש ששמו רעה והוא סימן של דם רואין אנו אותו עליכם . . . והם אינם יודעים שהוא דם מילה . . .

v. 14. Princeps L. Exercitus autem Israel hic vocatur exercitus domini . . . R. zu v. 15. ישראל שהוא צבא לה׳.

ibid. Et nunc venio L. Ad adiutorium vestrum R. לעזרתך L. Dicunt autem Hebraei quod iste fuit Michael. R. zu v. 15. ומיכאל הי׳.

Cap. VI.

v. 7. Armati. L. Dicunt Hebraei, quod hoc intelligitur de filiis

---

[1] Zu v. 6 dürfte L. den hebräischen Text nicht verglichen haben, da durch das doppelte אשר נשבע L.'s Rechtfertigung: quod Deus non tenuerit suum iuramentum gegenstandslos ist, vgl. dagegen L. zu c. XXIV v. 3[2].

Ruben et Gad et dimidia tribus Manasse, qui armati debebant praecedere alios ad bellum . . . R. zu v. 9. בני ראובן ובני גד היו עוברים לפניהם . . .

v. 9. Reliquum L. . . . Intelliguntur viri bellatores, tribus Dan cum aliis duabus tribubus sibi adiunctis, qui erant ultimi in motione castrorum . . . R. zu v. 13. שבט דן הנוסע אחרון

v. 15. Die autem. L. Dicunt Hebraei, quod erat sabbathum. R. שבת היה

Cap. VII.

v. 2. Quae est. L. . . . tum quia hoc dicit Ra. Sa. super Osee Xa super illud „Vaccas Bethanem coluerunt“ R. zu Hosea ca. X v. 5. לפורענותן העתידה לבא על עגלים שבבית אל שהיא נקראת בית און בספר יהושע

v. 5. Sabarim. L. Hebraei vero dicunt quod est nomen commune et significat confractionem . . . R.[1] עד דתברינון.

v. 14. Accedetisque L. . . . Dicit tamen Ra. Sa., quod tribus deprehensa est per hoc, quod Iosue ex ordinatione divina adduxit tribus coram rationali iudicio, in quo erant XII lapides pretiosi, in quibus erant sculpta nomina tribuum XII, et dixit ei dominus quod fulgor illius tribus, quae peccaverat, obfuscaretur et sic deprehensa est tribus Iuda, sed familia . . . et domus . . . et vir in domo deprehensi sunt per missionem sortis R. zu v. 16. לפני החשן, מקום שהשבטים, כתובים, ונמסר לו הקב"ה סימן. שהשבט שחטא אבנו כהה וכהתה אבנו של יהודה zu v. 17 לגורל כו׳

v. 21. Vidi enim. L. Hebraei tamen dicunt pallium Babylonicum R. תרגומו איצטילא דמילתא בבלי

v. 24. Filios. L. Dicunt Hebraei, quod ducti sunt ad videndum punitionem patris, ut per hoc arcerentur a similibus R. לראות ברידויו ייוסרו מלעשות כמוהו.

v. 25. Lapidavit L. . . . Et ideo aliter potest dici, quod iste Achan dupliciter peccavit . . . violatione sabbathi . . . et ideo punitus est duplici poena s. lapidationis pro violatione sabbathi R. שחלל את השבת.

Cap. VIII.

v. 3. Et L. Dicit Ra. Sa., quod ibi fuerunt positae duplices insidiae . . . ita quod istae insidiae erant propinquiores civitati quam aliae R. zu v. 12. אורב אחד אורב אחד קרוב לעיר מחברו

[1] Vgl. Breithaupt l. c. p. 16 Anm. 1.

Cap. X.

v. 13. Nonne scriptum est L. . . . Et ideo aliter dicunt Hebraei, quod iste liber est liber Genesis. . . . Dicunt igitur, quod hoc scriptum est Genes. XLVIII, ubi ponitur benedictio Iacob super Manasse et Ephrahim et de Ephrahim dicitur . . . Hebraei dicunt: Et semen eius congregabit gentes . . .; quod fuit impletum in Iosue, qui fuit de semine Ephrahim, quia quando dixit Iosue: Sol ne movearis etc. filii Israel fuerunt congregati ad audiendum hoc verbum . . . R. דבר זה נכתב בתורה שאמר לו יעקב ליוסף, זרעו של אפרים יהי׳ מלא הגוים איניתי ביום שעמדה חמה ליהושע נתמלא כל העולם שמעו[1] של יהושע.

Cap. XI.

v. 8. Et aquas. L. Hebraei dicunt: Aquas salinarum, quia, sicut dicunt, erant ibi canales factae iuxta mare, per quas aqua maris ingrediens desiccabatur a sole et in saltem convertebatur R. חריצי ימא ת״י תריצין שעושין ומי הים יוצאין לתוכי ונשרפין מחום השמש ונעשים מלח.

Cap. XIV.

v. 6[2]. Locutusque L. Dicunt Hebraei quod mortuo Jephone patre Caleb naturali Cenez accepit matrem eius uxorem et quia nutrivit eum vocatus est inde Ceneseus R. zu IV B. M. c. XXXII v. 12. חורגו של קנז היה L. . . . tamen in glossa Hebraica I. Paralip. IV ca. dicitur, quod Caleb fuit frater[3] Iephone i. divertens, quia divertit se a consilio malorum exploratorum R. zu I Chr c. IV v. 15. אמרו דבותינו כלב בן יפונה זה כלב בן חצרון ולמה נקרא בן יפונה שפונה מעצת מרגלים vgl. Talm. Babli Tr, Sotah p. 11 b.

v. 10[4]. Quadraginta L. Hoc autem fuit secundo anno egressionis de Aegypto . . . ut dicit Ra. Sa.[5] R. שלח השנית בשנה שהרי . . . משה המרגלים.

v. 15[6]. Adam. L. . . . Alii dicunt, quod accipitur pro gigante nomine Arbe R. אביהם של אחימן ששי ותלמי ארבע היה שמו Aliqui

[1] In der falschen Auffassung dieses Wortes dürfte vielleicht L. den Anlaß zu seiner abweichenden Erklärung gefunden haben.

[2] Zu L.s Bemerkung zu c. XIII v. 25 vgl. R. zu IV B. M. c. XXI v. 26 ed. BERLINER Anm. ל״א.

[3] Muß wohl heißen: filius, vgl. L. z. St.

[4] Zu L.s Bemerkung zu v. 9: pes tuus vgl. R. zu IV B. M. c. XIII v. 22.

[5] Vgl. R. zu IV B. M. c. X v. 11 und zu V B. M. c. I v. 2.

[6] Zu L.s Bemerkung Nomen etc. vgl. R. zu I B. M. c. XXIII v. 2.

autem Hebraei dicunt, quod accipitur pro Abraham ibi sepulto . . . qui fuit maximae reputationis in illo loco, ut habetur Genes. XXIII, ubi de ipso dicitur: Princeps Dei es apud nos R.[1] ומדרש אגדה . . . הוא אברהם אבינו . . . שכבדו את הזקן בקרית ארבע שאמרו לו נשיא אלהים אתה בתוכנו.

Cap. XV.

v. 7. Rogel. L. . . . Hebraei dicunt: Ad fontem Fullionis . . . Ibi enim fullones lavant vestes R. מעין הכובסים

v. 15. Inde conscendens L. . . . Dicunt autem Hebraei, quod ideo sic vocata est ista civitas eo quod Othniel . . . aliqua legis capitula, quae obfuscata et deleta fuerant tempore luctus Moysi ibidem reparavit R. רבותינו אמרו אלו הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזיר עתניאל בן קנז בפלפולו.

v. 18. Suspiravit L. Hebraei dicunt: Lapsa est desuper asinum R. ואיתרכינם, הטתה עצמה ליפול לרגליו

v. 36[2]. Urbes quatuordecim L. In litera ponuntur quindecim, sed una est binomia et ideo computatur quasi duae s. Taphua et Ethan R. ובפרמן חמש עשרה אומר אני תפוח והעינם היו אחד

v. 63. Iebusaeum L. . . . Hebraei autem dicunt, quod isti dicti sunt Iebusaei, non quia essent de genere Iebusaeorum, sed quia habitabant in Ierusalem, quae altero nomine vocabatur Iebus, . . . sed descenderunt de Abimelec . . . cum quo Abraham iniit foedus firmatum iuramento . . . et propter istud iuramentum servandum non potuerunt filii Iuda eos expellere R. שנינו בספרי ר׳ יהושע בן קרחה אומר יכולין היו אלא שלא היו רשאין מחמת השבועה שנשבע אברהם לאבימלך ויבוסי זה לא על שם האומה היה אלא מגדל דוד שהיה בירושלים ושמו יבוס . . .

Cap. XIX.

v. 12[3]. Et in finem L. Hebraei dicunt „gebul Chisloth tabor“ id est in terminum, Chisloth nomen commune et significat pendulum montis, qui est locus intermedius summitatis et vallis R. אומר אני שהוא לשון כסלים . . . לא בגבהו ולא בשיפולו אלא בשיפועו סמוך לאמצעו.

v. 41. Et fuit L. Dicunt aliqui, quod istae duae civitates non

---

[1] Im einzelnen differieren L. und R.

[2] Zu L.s Bemerkung zu v. 32 Omnes civitates vgl. R. z. St.

[3] L.s Bemerkung zu c. XVIII v. 17 Hebraei dicunt kann ich nicht nachweisen.

fuerunt de sorte Dan, sed fuerunt iuxta sortem ipsius Dan, ita quod ibi terminabatur sors eius, erant tamen de sorte Iudae. R. משל יהודה היה ונפל גורל לפני דן סמוך להם.

v. 47. Pugnaverunt L. Dicunt Hebraei, quod haec est civitas, quae vocatur Lais Iudic. XVIII. R. לשם הוא ליש האמור (c. XVIII v. 17) בספר שופטים.

Cap. XXIV.

v. 12. Crabones L. quae habebant aculeos venenatos secundum quod dicunt Hebr. R. zu II B. M. c. XXIII v. 28. . . . ומטילה בהם ארס . . .

v. 26. Posuitque eum L. . . . Et ideo dixit Ra. Sa. quod vera litera est: „Subter limen" . . . et secundum ipsum lapis iste fuit positus prope ingressum sanctuarii et non elevabatur usque in limen superius [1] R. . . . היא מזוזת הפתח . . .

v. 27. Quod audieritis L. . . . propter quod dicunt Hebraei aliqui, quod ad literam lapis audivit virtute tamen divina. R. וגם יש לפותרו כמשמעו כי היא שמעה אשר דברתי לכם בשליחותו של מקום.

Schlußbemerkung.

Die Erklärung L.s zum Buche Josua bewegt sich in den gleichen Bahnen, wie die zum Pentateuch. Sowohl über die Wahl der Bemerkungen, als auch über die Art der Entlehnung gilt auch hier das in der Schlußbemerkung der früheren Untersuchung Ausgeführte [2]. Nur weist hier die Handschrift des Kommentars R.s, die L. benutzt haben dürfte, Übereinstimmungen auf mit dem Ms II, das Breithaupt vorlag [3].

[1] Cf. Breithaupt l. c. p. 49 Anm. 17.
[2] Vgl. ZAW Jg. 36, 1916 H. 1 S. 61.
[3] Vgl. L. zu c. II v. 1, c. III v. 5, c. VII v. 21.

[Abgeschlossen den 11. Juni 1917.]

Literatur zur Geschichte der hebräischen Grammatik.

Von Studienrat **Max Rudolph** in Arnstadt i. Thür.

Eine eingehende neuere deutsche Bearbeitung der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft von den Anfängen bis zur Gegenwart gibt es zurzeit nicht.

Man muß sich darum an kurze Abrisse der ganzen Geschichte der hebräischen Grammatik und an Teildarstellungen über einzelne Zeiträume oder einzelne Grammatiker halten. In folgendem seien die wichtigsten neueren derartigen Schriften zusammengestellt und zum Teil kurz gewürdigt (ca. 50 Nummern). Da die meisten allgemeinen Übersichten den einen Zeitraum ausführlich, den anderen kurz betonen, werden sie am besten bei den Schriften über die einzelnen von ihnen bevorzugten Zeiten aufgeführt.

A. Gesamtabrisse der Geschichte der hebräischen Grammatik.

Durch Literaturangaben zeichnen sich aus: WILH. BACHER, 'Grammar' in The Jewish Encyclopaedia VI 1904 S. 67—80, New York u. London, und HERM. LEBER. STRACK, „Hebräisch" in Reins Encyklopäd. Handb. d. Pädagogik IV [2] 1906 S. 115—124, Langensalza, H. Beyer u. S. Beide Abrisse reichen bis 1900. — Bis zur Gegenwart reicht: MAX RUDOLPH, „Übersicht und Bibliographie der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft" in den „Lehrproben u. Lehrgängen aus der Praxis der höheren Lehranstalten" ed. W. Fries, Halle a. S., Waisenhaus, Juli 1921, S. 61—85. Dieser Überblick berücksichtigt die sonst meist kurz behandelte Zeit seit 1500 genauer und besonders das XX. Jh. und nennt ca. 125 deutsche (auch einzelne engl., franz., holländ., ital.) Schriften über die Geschichte der hebräischen Grammatik.

B. Teilabrisse der Geschichte der hebräischen Grammatik.

I. Schriften über die Anfänge der hebräischen Sprachwissenschaft bis zum X. Jh.

1. Im allgemeinen.

Grundlegend ist W. BACHER, Die Anfänge der hebr. Grammatik, Leipzig 1895, 120 SS. (Sonderabdruck a. d. Z. d. Deutschen Morgenländ. Ges. 1895). Viel Material bieten hier die Anfangskapitel mehrerer hebr. Grammatiken. Neben der älteren Darstellung

von FRIEDR. BÖTTCHER (Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache, ed. Fd. Mühlau, Leipzig, J. A. Barth, I. Bd. 1866, § 60 f.; über die Zeit bis ca. 1000: S. 31—51) und den trefflichen Bemerkungen bei GG. BEER (Hebr. Grammatik, Berlin-Leipzig, Göschen, I 1915 S. 15—19) kommen hier besonders die zwei neuesten (sich in sehr glücklicher Weise ergänzenden) hebräischen Sprachlehren in Betracht von: GOTTH. BERGSTRÄSSER (Hebr. Grammatik = 29. Aufl. d. Gesenius-Kautzschschen Grammatik, Leipzig, Vogel, I 1918; § 3: Gesch. der hebr. Sprachwissenschaft; über die Zeit bis ca. 1000: S. 14—19. Hier sehr wertvolle Literaturangaben) und von: HANS BAUER und PONT. LEANDER (Histor. Grammatik der hebr. Sprache des AT. Halle, Niemeyer, I. Bd. 1918/22. Die Zeit bis ca. 900 behandelt vorzüglich § 2: Gesch. d. hebr. Sprache, S. 12—36).

2. Über einzelne Gebiete im Zeitraum bis ca. 1000.

Über Punktationssysteme sind grundlegend die Arbeiten von P. KAHLE. Siehe seine glänzende Darstellung der Geschichte der Massora, der Punktation und Akzentuation in Bauer-Leander, Hebr. Gramm., § 6—9 S. 71—162. Über die Massora sind maßgebend: CH. D. GINSBURGs Ausgabe der Massora (London, 4 Bde, 1880—1905) und seine Introduction (London 1897).

II. Schriften über die Zeit 900—1500.

Als grundlegend gilt: W. BACHER, Die hebr. Syrachwissenschaft vom X. bis zum XVI. Jh., Trier 1892, 114 SS. (Sonderabdruck aus: J. Winter u. A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, 3 Bde. 1894—96). Derselbe behandelt die jüdische Bibelexegese vom Anfange des X. bis zum Ende des XV. Jhs. (Trier 1892, 102 SS.). BÖTTCHER, Ausf. hebr. Gramm., beschreibt die Zeit 1000—1600: S. 51—60. Vgl. außerdem: S. EPPENSTEIN, Übersicht über die hebr.-arab. Sprachvergleichung bei den jüd. Autoren des Mittelalters, 1905, und: B. PICK, The Study of the Hebr. Language among Jews and Christians ('Bibliotheca sacra' 1884/85).

III. Schriften über die Zeit 1500—1650.

1. Im allgemeinen.

Für die Reformationszeit ist grundlegend: LUDW. GEIGER, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jhs. (Breslau, Schletter, 1870, 140 SS.).

2. Über einzelne Grammatiker.

BERNH. WALDE, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang d. Mittelalters (Alttest. Abhandl. VI, 2. u. 3. Heft, Münster i. W. 1916). Verf. zeigt, daß es um 1500 nicht so an christlichen Freunden des Hebräischen fehlt, wie man meist annimmt. — EBH. NESTLE, Nigri, Böhm und Pellican. Ein Beitrag zur Anfangsgeschichte des hebr. Sprachstudiums in Deutschland (Marginalien und Materialien von E. N., Tübingen 1893, Abt. II 1 S. 1—35). — Reuchlin widmet eine ausführliche Monographie L. GEIGER (Leipzig 1871, 488 SS.). — Die Einführung des Hebräisch. in Wittenberg schildert G. BAUCH (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums, 1904). — Die grammatischen Leistungen Elija Levitas werden von W. BACHER (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 1889 S. 206—272), die Seb. Münsters von V. HANTZSCH (Leipzig 1898, 187 SS.) und die Joh. Buxtorfs des Ält. von EM. KAUTZSCH (Basel 1879, Rektorrede, 45 SS.) gewürdigt.

IV. Schriften über die Zeit 1650—1800.

Diese (freilich weniger wichtige) Zeit wird meist in den geschichtlichen Abrissen in wenig Zeilen abgetan.

1. Im allgemeinen.

Grundlegend erscheint WILH. GESENIUS (Gesch. d. hebr. Sprache und Schrift. Eine philol.-hist. Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher d. hebr. Sprache, Leipzig, Vogel, 1815, 231 SS.; S. 126—231). An ihn schließt sich an: HERM. HUPFELD (Ausf. hebr. Grammatik, 1. Lief., 128 SS., Cassel, Krieger, 1841, S. 24—28). Wichtig ist hier auch: ÖHLER („Hebr. Sprache“ in K. A. Schmids Encyklopädie d. gesamten Erziehungs- u. Unterrichtswesens, Gotha, R. Besser, III [2] 1880, S. 314—349; revid. von E. NESTLE; vgl. bes. S. 331—332 und 335—337).

2. Über einzelne Grammatiker.

FD. MÜHLAU, Alb. Schultens und seine Bedeutung für die hebr. Sprachwissenschaft (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 1870, S. 1—21). Über Schultens handelt noch: GESENIUS a. a. O. S. 128—129, und Encyclopaedia Biblica, ed. CHEYNE u. BLACK, XXI, S. 458 f. — Über Joh. Dav. Michaelis siehe RD. SMENDS Festrede, Göttingen 1898.

V. Schriften über die Zeit seit 1800.

1. Im allgemeinen.

Über das XIX. Jh. (und bis 1909) urteilt maßgebend: BAUER-LEANDER, Hist. Grammatik, S. 42—49. Vgl. ferner bis 1840: HUPFELD, Hebr. Grammatik, S. 28—31; bis 1870: ÖHLER-NESTLE a. a.O. S. 337—339 und 347—349; bis 1880: FD. ED. KÖNIG, Hist.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache, Leipzig, Hinrichs, I 1881, S. 2—8. Meine anfangs genannte „Übersicht und Bibliographie" betont das XIX. Jh. S. 74—79, das XX. Jh. S. 80—85.

2. Über einzelne Grammatiker.

Über WILH. GESENIUS vgl.: A. D. Biogr. IX 89 f. von Redslob, und Haucks R.-Enc. VI 3 624—627 von Reuß. Ferner: GERMANN, Zur Gesch. d. theol. Professuren in Halle (Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. Leben 1888) und bes.: CHEYNE, Founders of Old Testament Criticism, 1893, 53 f. — Über HEINR. EWALD vgl.: F. W. DAVIES, H. Ewald, orientalist and theologian (London 1903, 146 SS.) und J. WELLHAUSEN i. d. Festschrift zur Feier d. 150jähr. Bestehens d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1901, S. 63—68. — Über JUST. OLSHAUSEN vgl.: E. SCHRADER, Gedächtnisrede auf J. Olshausen, Berlin 1883, und J. P. N. LAND, De nieuwe rigting in de hebreewsche grammatica (Theol. Tijdschr. VI 1870 S. 63—82). — Über BERNH. STADE vgl.: Fhr. v. GALL, B. Stade (ZAW 1907, woselbst Verzeichnis der Schriften Stades); H. GUNKEL (Christl. Welt 1908, S. 530 f.) und GG. BEER (Haucks R.-Enc. XXIV 2 525 f.). — Über P. DE LAGARDE vgl.: LDW. SCHEMANN, P. de L., ein Lebens- und Erinnerungsbild, 2. Aufl., Leipzig, Er. Matthes, 1920, 412 SS. (bes. S. 97—156: Lag. als Gelehrter). Ferner: RICH. GOTTHEIL, Bibliography of the works of P. de Lag. (Washington 1892) und EB. NESTLE, Lagarde (Sonderabdr. aus Haucks R.-Enc. XI). — Eine Bibliographie der Schriften THEOD. NÖLDEKES gibt: E. KUHN bei C. Bezold, Oriental. Studien Th. Nöldeke gewidmet (1906 XIII f.; auch als Sonderdruck). — Auf GOTTH. BERGSTRÄSSER weist meine obenerwähnte „Übersicht" S. 80—81 hin, auf HANS BAUER und PONT. LEANDER S. 81—84.

[Abgeschlossen den 24. April 1922.]

Miscellen.

1. Wo stand ursprünglich die Notiz über Hebron in Num 13_{22}.

Gelegentlich der Schilderung von der Aussendung der zwölf Kundschafter in Num 13 berichtet die eine Überlieferung in v. 22a, daß dieselben bis nach Hebron kommen. Im Anschlusse an diese Nachricht findet sich in v. 22b völlig unvermittelt folgende Notiz: „Hebron aber war sieben Jahre vor Zoʿan in Ägypten erbaut". KITTEL (GVJ I, 1 [2] S. 88) und ED. MEYER (GA I, 2 [3] § 306) halten diesen Vers für eine historisch verwendbare Angabe, wenn auch KITTEL (ibid.) ganz richtig vermutet, daß dieser Vers von wo anders hierher versprengt wurde. Denn wir fragen uns vergeblich, was denn in Num 13_{22} zu diesem Vergleiche zwischen Hebron und Zoʿan den Anlaß gegeben haben sollte. Ich glaube es nun wahrscheinlich machen zu können, daß diese erwähnte Notiz Num 13 22b ursprünglich am Schlusse von Gen 13 stand. Veranlassung zu dieser Annahme gibt uns JOSEPHUS. Dieser weiß bei seinem Berichte über die Aussendung der Kundschafter (cf. Ant. III, 14, 2) nichts von der Notiz Num 13 22b. Hingegen finden wir dieselbe wieder Ant. I, 8, 3, bei des JOSEPHUS Wiedergabe von Gen 13, der Schilderung der Trennung Abrahams von Lot. „Er selbst . . . . . wohnte in der Stadt Hebron, die sieben Jahre älter ist als Tanis in Ägypten". Dieser Bericht des JOSEPHUS allein würde uns nun freilich nicht berechtigen, als den ursprünglichen Ort, wo Num 13 22b stand, den Schluß von Gen 13 anzunehmen, wenn sich nicht noch im Texte von Gen 13 selbst eine Stütze für diese Lesart des JOSEPHUS fände. In v. 10 dieses Kap. heißt es nämlich, daß Lot sah, wie die ganze Jordansaue, bevor Gott S. und G. zerstörte, anzusehen war, „wie ein Garten Gottes, wie das Land Ägypten, bis nach Ṣoʿar hin". Ṣoʿar ist bekanntlich eine der fünf Städte der Pentapolis am Toten Meere. Die Worte: „bis nach Ṣoʿar hin" können im Texte nicht an dieser Stelle stehen, falls damit die Grenze angegeben sein sollte, bis zu der Lot blickte; dann gehörten diese Worte hinter die Erwähnung von S. und G. Nun liest aber die S. statt Ṣoʿ*ar*: Ṣoʿ*an*, denkt demnach an die Num 13 22b erwähnte ägyptische Stadt; „und bis nach Ṣoʿ*an* hin" wäre dann eine Apposition zu dem Passus „wie das Land Ägypten". Hat aber in Gen 13_{10} einst wirklich Ṣoʿ*an* gestanden, dann verstehen wir es, wenn auch am Schlusse dieses Kap.

bei der Nennung Hebrons als Abrahams Wohnsitz erwähnt wurde, daß *diese* Stadt sieben Jahre früher als Soʿan erbaut wurde. Einen derartigen Text hat scheinbar JOSEPHUS vor sich gehabt, und auch grammatikalisch paßt So*ʿan*, nicht aber So*ʿar*. Daß in dem Texte von Gen 13 Ṣoʿan später in Ṣoʿar geändert wurde, kann im Hinblicke auf das nächstfolgende Kap. Gen. 14 geschehen sein, wo in v. 2 und v. 8 dieses Ṣoʿar genannt wird; dazu kommt noch die vorherige Erwähnung von S. und G. in v. 10.

Daß sich ein israelitischer Schreiber dieser Stadt Ṣoʿan, wenn er Ägyptens Erwähnung tat, besonders erinnern konnte, ergibt der sonstige Befund des AT. Nach einer Überlieferung, die sich im Buche Ex nicht findet, sind die ägyptischen Plagen mit dem Orte Ṣoʿan eng verbunden (cf. Ps $78_{12\ 43}$). Ferner wird Soʿan noch dreimal im AT erwähnt, und zwar Jes $19_{11\,ff.}$ 30_{4} Hes 30_{14}. Und jedesmal ist an diesen Stellen von einem Strafgerichte die Rede, das über Ägypten kommen soll! Denken die Verfasser dieser Stellen dabei an die Ps 78 vorliegende Überlieferung aus der Vorzeit? Wie dem aber auch sei: der Text des JOSEPHUS, die Lesart der S. wie auch grammatikalische Gründe in Gen 13_{10} legen es nahe, daß Num 13_{22b} ursprünglich am Schlusse von Gen 13, im Anschlusse an die dortige Erwähnung Hebrons gestanden haben wird, und erst von dort aus uns unbekannten Gründen an seinen jetzigen Platz gekommen ist.

Kiel. A. JIRKU.

---

2. Zum historischen Stil von Gen 14[1].

Durch den Aufsatz von BÖHL, 'Die vier Könige in Gen 14' (ZAW 1916) ist der geschichtliche Charakter von Gen 14 noch wahrscheinlicher geworden. Ich glaube durch den folgenden kurzen Hinweis auf den Schluß von v. 9 dieses Kap. einen der vielen Gegengründe zu entkräften, die gegen die Geschichtlichkeit dieses Kap. vorgebracht wurden.

In dem 8. und 9. Verse von Gen 14 sind die fünf Könige der Pentapolis am Toten Meere und ihre vier Gegner genannt. Am Schlusse von v. 9 heißt es dann: „vier Könige gegen fünf". Dieser

[1] Vgl. oben S. 152—156.

Schluß von v. 9 soll nun ein Zeichen der „nachexilischen, jüdisch-tendenziösen" Entstehung von Gen 14 sein. So meinte man, daß dieser Vers nur aus jüdisch-palästinensischem Lokalpatriotismus zu verstehen sei. Diese Auffassung ist schwer verständlich. Was hätte das nachexilische Judentum veranlassen sollen, aus Eitelkeit jene Sodomiter und ihre Nachbarn zu verherrlichen, die sonst im Gesetz und in den Propheten immer wiederkehrende Beispiele der Verwerflichkeit sind?!

Nach unserem Dafürhalten ist der Schluß von v. 9, ein weiteres Argument für die Auffassung, die in Gen 14 eine gute historische Urkunde sieht. Die Worte: „vier Könige gegen fünf" sind nämlich nichts anderes als eine auch noch sonst bei israelitischen und assyrischen Historiographen sich findende Zusammenzählung nach der Nennung von an irgendwelchen Kämpfen beteiligten Königen oder Ländern. Wir finden diese stilistische Eigenart außer an dieser Stelle im AT auch noch Jos 12 24c, wo es nach der Aufzählung der von Josua im Lande Kanaan besiegten Könige heißt: „zusammen 31 Könige". (Ähnlich II Sam 23 39 am Schlusse der Aufzählung der Helden Davids.)

In assyrischen Annalen finden wir diese stilistische Eigentümlichkeit zweimal in der Prisma-Inschrift Tigl.-Pil. I. Col. IV, Z. 70 ff. (cf. die Ausgabe von H. Winckler, Leipzig 1893, S. 12) werden die Gegner des assyrischen Königs nach seiner Überschreitung des Euphrats aufgezählt. Am Schlusse, Z. 83, heißt es: „insgesamt 23 Könige der Nairi-Länder".

Ähnlich ibid. VI, 39: „im ganzen 42 Länder und ihre Könige". Ferner findet sich eine derartige Stelle in der Prisma-Inschrift Sanheribs, Col. IV, 64, wo die feindlichen Städte zusammengezählt werden (freilich hier mit einem kleinen Rechenfehler!).

Die Beispiele ließen sich wohl noch vermehren [1].

Diese sowohl im AT wie in den assyrischen Annalen sich findende Eigenart historischer Texte zeigt uns aber, wie der Schluß von v. 9 in Gen 14 zu werten sein wird: als nichts anderes als eine im Stile geschichtlicher Urkunden übliche zahlenmäßige Zusammenfassung der am Kampfe beteiligten Könige.

Kiel. A. Jirku.

[1] Cf. III. Raw. 7 f. ibid. 16 Col. V.

3. Zu Dtn 32 $_{10}$.

Bei der Vorbereitung der Neubearbeitung des Deuteronomiums für die vierte Auflage von E. KAUTZSCH †, Die Heilige Schrift des Alten Testaments hrsg. von A. BERTHOLET stieß ich unter anderem wieder auf die Stelle Dtn 32 $_{10}{}^{\alpha\beta}$, die ich bis dahin, wie die meisten Exegeten, trotz schwerster Bedenken übersetzt hatte: *und in der Einöde, im Geheul der Wildnis.* Ich verglich, was die neuesten Monographien von R. HAURI (Das Moseslied Dtn 32. Inaug.-Diss. Zürich 1917) und K. BUDDE (Das Lied Moses, Tübingen 1920) zu der Stelle boten; aber weder HAURI mit seiner Änderung in ובתהו לֵילוֹת ישמן *in Wirrnis der Wüstennächte* noch BUDDE mit seinem Vorschlag בתהו כְּלִיל ישמן *in der Wüste „vollkommenster" Oede* konnten befriedigend erscheinen, wenn sie auch beide dem *Geheul der Wüste* ein Ende bereiteten. Der Schaden muß tiefer sitzen, und die drei Wörter des Stichos können nicht nur die Parallele zu dem einen Teile des vorangehenden Stichos enthalten, ein oder zwei Wörter dürften dazu vollkommen genügen. So kam ich dazu, es mit der Lesung יְשִׂמֵהוּ = *er machte ihn* für das an sich nicht allzu sichere ישמן zu versuchen; damit hatte ich eine schöne Parallele zu יִמְצָאֵהוּ. Aber jetzt fehlte dazu das nötige zweite Objekt; was lag da näher, als es in ילל zu suchen und darin eine Verderbnis von יַלְדוֹ (das Suffix konnte vor folgendem י übersehen sein) zu finden! Zu übersetzen war somit: *und er machte es zu seinem Kinde (seinem Knaben) in der Wüste,* womit eine treffliche Fortsetzung und Parallele zu: *Er fand es im Bereiche der Steppe* (v. $10^{a\alpha}$) gewonnen war. Da mir bei dem יַלְדוֹ, wofür ich lieber einen anderen Ausdruck, etwa בְּנוֹ, gehabt hätte, trotz Ps 2 (vgl. bes. v. 7: היום יְלִדְתִּיךָ) und Hes 16 nicht ganz wohl war, benutzte ich einen mir sehr gelegenen Besuch bei B. DUHM, um ihm meine Vermutung vorzulegen. Sie erschien ihm nicht unmöglich, aber am folgenden Tag erhielt ich auf einer Karte von ihm die Frage:

„Ob nicht für יללישמן
יְדִידוֹ יְשִׂמוֹ ? nach Jer 11 $_{15}$."

Zugleich wies DUHM mich noch hin auf die LXX, die nach ihrem Wortlaut etwa חררי (vgl. Jer 17 $_{6}$) gelesen zu haben scheine (statt ידדו). Da ידיד alle Wünsche erfüllt, auch zu der Fortsetzung gut

paßt und das Perfekt שָׂמוֹ eher noch besser ist als das Imperfekt, habe ich unbedenklich in KAUTZSCH [4] jetzt übersetzt: *und machte es zu seinem Liebling in der Wüste.*

Bern. KARL MARTI.

---

4. Zu Jdc 14.

Zu der Lösung, die EISSFELD in seinem Aufsatz: „Die Rätsel in Jud 14“ (ZAW 1910 S. 132 ff.) für das Rätsel „Vom Essenden geht Speise aus und vom Starken Süße“ vorschlägt, daß dabei an die Begattung zu denken sei, darf vielleicht noch darauf hingewiesen werden, daß heute bei den Arabern Palästinas die Schwangerschaft als ein „Gefüttert werden“ bezeichnet wird. Vgl. HANS SCHMIDT und PAUL KAHLE, Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Bir-zet. Nr. 50, 10: allâh aṭᶜam ilarbᶜin ulidin arbᶜîn ṣabi. „Gott fütterte sie alle vierzig, und sie gebaren 40 Knaben.“

Gießen. HANS SCHMIDT.

---

5. Jes 63 $_{4}$.

Während sonst dieser Doppeldreier glatt ist, hat גְּאוּלַי viel zu reden gegeben. Entweder hält man es für ein Abstraktum „meine Erlösung“ (MARTI), oder für ein Konkretum „meine Erlösten“ (DUHM), oder man ändert in גְּמוּלִי „meine Vergeltung“ (BUDDE). Der jüngste Erklärer, ERWIN MERZ, Die Blutrache bei den Israeliten, 1916, 68, meint, es bedeute „diejenigen, zu deren Blutrache ich verpflichtet bin“. Ich lege eine fünfte Erklärung vor. Wie zu נַעַר Knabe נְעוּרִים Knabenzeit und zu בְּתוּלָה Mädchen בְּתוּלִים Mädchenzeit gebildet wird, so zu גֹּאֵל Bluträcher גְּאוּלִים „Zeit, wo einer als Bluträcher waltet“. In שְׁנַת גְּאוּלַי stoßen zwei Zeitbegriffe „Jahr“ und „Zeit“ zusammen, der genauere setzt sich in solchen Fällen durch, und der Ausdruck besagt einfach „Jahr meiner Blutrache“. Dies ist ein gutes Synonym zu יוֹם נָקָם, der Fortschritt von 63 $_{4b}$ gegenüber $_{4a}$ liegt in dem בָּאָה gegenüber בְּלִבִּי.

Zürich. LUDWIG KÖHLER.

[Abgeschlossen den 23. Juli 1922.]

23 7. 1922





